

H. XIII. 41.

Ph
6600
2

Karl Heinrich Heydenreich's,

Doctors und Professors der Philosophie in Leipzig,

Betrachtungen

über die

PHILOSOPHIE

der

NATURLICHEN RELIGION.

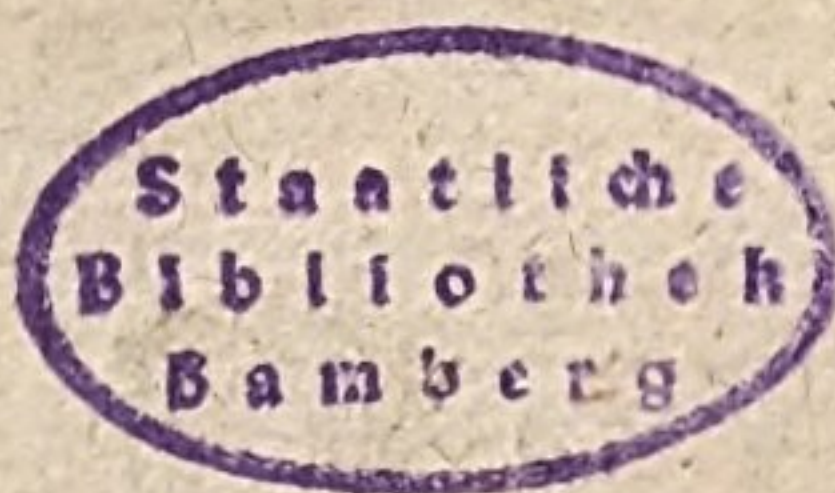
Zweyter Band.

Gleditsch'sche Verlagsbuchhandlung

Leipzig,

IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG.

1 7 9 1.



V o r r e d e.

Ein wenig überrascht von der herannahenden Messe, schränkte ich mich in der Vorrede des ersten Theiles bloß auf die Bestimmung des allgemeinen Zweckes dieser Betrachtungen ein; vergaß aber die nähere Veranlassung zur Ausarbeitung derselben anzugeben, eine Veranlassung, welche ich um so weniger hätte verschweigen sollen, da sie allein gewisse Eigenschaften der Manier und des Vortrags erklärlich macht. Man wird bey verschiedenen ganzen Abschnitten und in sehr vielen einzelnen Stellen eine weitläufige Erörterung minder schwerer Gegenstände und Begriffe, eine allzusehnbare Beflissenheit der Popularität, und

überhaupt den Lehrton nur zu oft herrschend gefunden haben. Dieß hat seinen Grund in der Entstehung derselben. Ich habe die Verbindlichkeit, während jedes academischen Halbjahres öffentliche Vorlesungen über eine philosophische Wissenschaft zu halten. Da ich von jeher gefühlt hatte, wie sehr besonders das Studium der natürlichen Theologie durch die jetzt fast zur Nothwendigkeit gewordene Kürze eines logisch-metaphysischen Cursus zurückgesetzt werde *): so hielt ich es um so mehr für nützlich, ausführliche Vorlesungen über

*) Die Schädlichkeit unsers modischen compendiarischen Studiums der Philosophie auf Universitäten ist gröfser, als Viele glauben. In der That halte ich es für unschädlicher, von der Philosophie gar nichts zu wissen, als den Kopf mit flüchtig aufgehaschten Ideen anzufüllen. Dieß gilt besonders in Beziehung auf Religion. Der Ausspruch des grofsen Bacon: „philosophia obiter libata a deo abducit, funditus exhausta ad eundem reducit,“ dürfte wohl immer wahr bleiben, und sich besonders auch jetzt an den Beyspielen eben sowohl derer, welche die Philosophie des Herrn Kant nur theilweise und oberflächlich berührt haben, als jener, welche sie ganz und gründlich faßten, bestätigen.

diese Wissenschaft zu halten. Gegenwärtige Betrachtungen sind die Auswahl derjenigen von ihnen, bey welchen ich mir bewußt war, am meisten selbst gearbeitet zu haben; und natürlich sind sie zunächst für denkende Köpfe bestimmt, welche sich für die tiefern Untersuchungen der Philosophie vorzubereiten bestrebt sind.

Der erste Band enthält größtentheils bloß propädeutische Untersuchungen, von denen verschiedene Manchen leicht zu umständlich ausgeführt scheinen dürften. Mir schien es bey dem Zwecke, den ich mir vorgesetzt hatte, und dem Publicum, welches ich mir dachte, nothwendig, diese Lehren aus ihren ersten Gründen herzuleiten, und in alle ihre Theile zu verfolgen. Gern hätte ich so gar eine kurzgefaßte Theorie des Anschauens, Denkens, Urtheilens, und Begreifens in Beziehung auf die Wahrheiten der natürlichen Religion eingeschaltet, wenn die für das Ganze festgesetzten Gränzen dadurch nicht zu sehr erweitert worden seyn würden.

Es ist mit der natürlichen Theologie ganz so, wie mit der Philosophie überhaupt beschaffen. Wer den innern Trieb des philosophi-

fchen Forschens einmahl erwachen liefs, muß, wenn er sich nicht in labyrinthischen Irrgängen verlieren will, bis auf die ersten Gründe zurückgehn, und den Gegenstand der Philosophie nach allen Seiten fassen. Wer besonders vom innern Drange, über Gott und Religion nachzudenken, gereitzt ist, muß, wenn er es nicht wagen will, seine Ruhe aufzuopfern, oder vom unmenſchlichen Froſte des Indifferentismus gefesselt zu werden, diese Untersuchung bis auf die letzten erreichbaren Tiefen erschöpfen. Ich gehe gewiß nicht zu weit, wenn ich behaupte, daß ein denkender Kopf über das Daseyn Gottes, und sein Verhältniß zur Welt, durch Vernunft nicht mit Sicherheit enig werden kann, wenn er nicht mit den Theorien des Raumes und der Zeit im Reinen ist. Ich habe dies im ersten Theile bey der Vorerinnerung über die Beweise für Daseyn überhaupt, und Daseyn übersinnlicher Wesen, nur in so fern zeigen können, wiefern ich nur unter Voraussetzung einer befriedigenden Theorie jener Gegenstände zu meinem Zwecke gelangte; und auf dieselbe Weise wird es in diesem Theile bey Bestimmung der Vermögen und Eigenschaften der Gottheit erhellen.

So wie die reindemonstrative Methode in der natürlichen Theologie von den meisten denkenderen Männern nach Wolf und Baumgarten verlassen wurde, schränkte man sich zum Erweise der Wahrheiten derselben ganz auf Gründe ein, hergenommen von der physischen Natur. Physicotheologie trat an die Stelle der Transcendental-Theologie.

Die Physicotheologie ist unstreitig in unsern Zeiten bewundernswürdig bereichert worden; allein die Mathematiker und Naturkundigen haben sich, wie mich dünkt, mehr Verdienst um sie gemacht, als die Philosophen. Jene haben unerschöpflichen Stoff zu Betrachtungen und Folgerungen geliefert; allein mir scheint nicht, daß die Philosophen ihn genug bearbeitet haben. Auch Männer, welche zugleich Philosophen und Naturkundigen waren, zeichneten sich in ihren physicotheologischen Werken immer mehr durch den Reichthum ihrer Naturforschung, als durch Gründlichkeit des dadurch veranlaßten Raisonnements aus, und selbst der vortreffliche Reimarus gefällt gewiß jedem Unpartheyischen in seinen naturtheologischen Schriften als Naturforscher weit besser denn als Philosoph, wie sehr er auch diesen Namen in jeder Rücksicht verdient.

Wenn man ohne Vorurtheil die Einwürfe durchgeht, welche den bisherigen Physicotheologen von den Atheisten gemacht worden: so muß man gestehn, daß, wie offenbar leicht auch viele derselben seyn mögen, doch einige gewiß von jenen aus den bloßen Mitteln ihrer Naturkunde nicht widerlegt worden, und auch, aus diesen allein, nicht widerlegt werden konnten. Gerade der wichtigste Theil des Systems, die Bestimmung des Endzwecks der Welt, blieb ihren Angriffen ununterbrochen ausgesetzt. Sie leugneten, daß die physische Natur unzweideutige Gründe liefere, Glückseligkeit der Lebendigen dafür anzunehmen; waren wohl gar so kühn, zu behaupten, man könne eben so gut Beweise für das Entgegengesetzte aus ihr herleiten, und alles, was man ihnen bloß aus Naturbetrachtung entgegnete, war nicht vermögend, ihre Zweifel zu vernichten.

Indessen können doch selbst die entschiedensten Atheisten nicht leugnen, daß der gemeine Verstand durch Betrachtung der Naturvollkommenheiten unwiderstehlich zum Glauben an Gott bestimmt wird; und es ist nicht möglich, daß, wenn dieselbe wirklich für sich allein, ohne durch eine mitwirkende Triebfeder unterstützt zu werden, diesen practischen Ein-

fluß auf den Menschen so allgemein und nothwendig äußert, die Philosophie den Grund desselben nicht befriedigend angeben können sollte. Es muß also bey dem Uebergange der menschlichen Vernunft von Betrachtung der physischen Welt zur religiösen Ueberzeugung ein Grund mitwirken, welchen die Naturtheologen bey ihrem Beweise übersehn haben; und dieser Grund muß gerade der seyn, welcher das meiste thut, und für die Ueberzeugung entscheidet. Dieser Grund kann nicht in der Sphäre der Erfahrung, muß vielmehr im Wesen der Vernunft selbst liegen, und so beschaffen seyn, daß das Resultat, welches die theoretische Vernunft, nach dem ihr eigenen Principe der Beurtheilung, aus der Betrachtung der physischen Natur zieht, ganz mit dem übereinstimmt, was der Mensch nach jenem fordert. Da, ohne diesen Grund mit in Rechnung zu bringen, die Wirksamkeit der physischen Weltbetrachtung für die religiöse Ueberzeugung nicht begriffen werden kann: so ist es kein Wunder, wenn der physicotheologische Beweis, so lange er ihn nicht als seine Basis ausdrücklich angiebt, in den Augen unbefangener Denker eine dürftige Figur macht, und es erhellet, wie dringend das Bedürfnis ist, ihn, so wie er gewöhn-

lich auch jetzt noch aufgestellt wird, scharf zu prüfen, und durch Hinzufügung des fehlenden Hauptgliedes zu ergänzen.

Ich werde gleich am Anfange dieses Theiles den physicotheologischen Beweis durchgehn, und mir dabey eine grössere Umständlichkeit um so mehr erlauben, da ich mich im ersten Theile, bey der Kritik der demonstrativen Beweise der reinen Vernunft, aus guten Gründen kurz gefasst habe. Man hat ihn auf verschiedene Weise geführt; es wird also die Prüfung der mancherley Methoden, es zu thun, nöthig seyn. Das Hauptresultat derselben wird nicht anders ausfallen können, denn so, daß die Unmöglichkeit einleuchte, aus der bloßen Betrachtung der Vollkommenheit der physischen Welt, ohne vorher das Daseyn der moralischen Vernunft in Erwägung gebracht, und die Naturvollkommenheit auf dieselbe, ihren ganzen Zweck und darinn gegründete Forderungen bezogen zu haben, das Daseyn Gottes, im wahren Sinne des Wortes, vernünftig befriedigend zu erweisen. Um nun aber auch zu zeigen, wie es komme, daß der Mensch von der Betrachtung der physischen Welt so natürlich zum Glauben an Gott übergeht, werde ich, indem ich das für

sich Wahre des physicotheologischen Beweises dem moraltheologischen unterordne, die wahre Triebfeder darlegen, durch deren Mitwirkung allein, jener so grosser Resultate fähig seyn kann. Die neuen Aufklärungen, welche die Theorie des menschlichen Vermögens, über Zweck und Endzweck der Natur zu urtheilen, unserm tiefsinnigen Kant verdankt, werde ich hier dankbar benutzen müssen.

Die Lehre von der Freyheit setze ich, den Gränzen meines Planes nach, als vor jedem Zweifel gesichert, mehr voraus, als dafs ich die so tief liegenden Beweisgründe für ihre Wahrheit *ausführlich* darthun sollte. Indessen halte ich doch für nöthig, im Kurzen davon zu handeln, und besonders einleuchtend zu machen, wie wichtig die theoretische Entscheidung *für* oder *wider* die Freyheit, wenn auch gerade nicht für die praktische Religion, doch wenigstens für die Consequenz einer theoretischen natürlichen Theologie ist, eine Wahrheit, von welcher sich so viele Weltweisen noch nicht überzeugen zu können scheinen.

Die Unsterblichkeit der Seele betrachte ich nur in so fern, wiefern sie mit der Ueberzeugung

vom Daseyn Gottes nothwendig verknüpft ist; lasse mich also auf den Vortrag und die Kritik der mancherley von andern Gründen hergeleiteten Beweise dafür nicht ein.

Schlüßlich empfehle ich auch diesen Theil der wohlwollenden Kritik fachkundiger Männer.

Inhalt.

Zehnte Betrachtung.

Ueber die Physikotheologischen Beweise S. 1 — 36.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über die Physikotheologie — 1 — 17.

Zweyter Abschnitt.

Prüfung des in geometrischer Form aufgestellten physikotheologischen Beweises — 17 — 21.

Dritter Abschnitt.

Prüfung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von unendlicher Wahrscheinlichkeit 21 — 29.

Vierter Abschnitt.

Ueber die gewöhnliche Darstellung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von subjectiver Gewissheit — 29 — 32.

Fünfter Abschnitt.

Nothwendigkeit, den physikotheologischen Beweis dem moraltheologischen unterzuordnen — 32 — 34.

Sechster Abschnitt.

Hauptresultate der ganzen Untersuchung 34 — 36.

*

Eilfte

Eilfte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Welt, als Grundlage der natürlichen Theologie S. 36 — 49.

Zwölfte Betrachtung.

Ueber das Daseyn und den Grund der Moralität — — 50 — 56.

Dreyzehnte Betrachtung.

Ueber die moralische Freyheit 56 — 69.

Vierzehnte Betrachtung.

Ueber den Zusammenhang des Glaubensgrundes an das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele 69 — 71.

Funfzehnte Betrachtung.

Contemplativer moralischer Glaubensgrund für das Daseyn Gottes 72 — 82.

Sechszehnte Betrachtung.

Praktischer moralischer Glaubensgrund des Daseyns Gottes — 83 — 93.

Anhang zur 16. Betrachtung.

Ueber einige Einwürfe des Herrn Flatt gegen den praktischen moralischen Glaubensgrund — 93 — 104.

Siebenzehnte Betrachtung.

Der physikotheologische Beweis dem moraltheologischen untergeordnet 105 — 130.

Anhang

Anhang einiger Bemerkungen
zu der 15. 16. 17. Betrachtung S. 130—133.

Achtzehnte Betrachtung.

Theologischer Beweisgrund für die Un-
sterblichkeit der Seele, und Zusam-
menhang des moralischen Glaubens-
grundes für dieselbe mit jenem für
das Daseyn Gottes — 134—141.

Anhang einiger Bemerkungen
zur achtzehnten Betrachtung, be-
sonders über verschiedene Metho-
den der Weltweisen, aus der Wahr-
heit des Daseyns Gottes die Un-
sterblichkeit der Seele abzuleiten 141—151.

Neunzehnte Betrachtung.

Ueber den Begriff der Schöpfung 151—161.

Anhang einiger Bemerkungen
zu der neunzehnten Betrachtung,
vorzüglich gegen die Vorstellung
der Schöpfung, als Bildung eines
ewigen Chaos, gegen die Ema-
nationslehre und den Spinozismus 162—175.

Zwanzigste Betrachtung.

Ueber Gottes Regierung der Welt 176—187.

**Erster Anhang zur zwanzigsten
Betrachtung.**

Einige Bemerkungen über verschiedene
Methoden, das Daseyn des Uebels

mit

mit der Regierung Gottes zu vereinigen — — S. 187—190.

Zweyter Anhang zur zwanzigsten Betrachtung.

Ueber die Möglichkeit der Wunder, als Mittel für die göttliche Weltregierung — — 190—193.

Ein und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Erhaltung der Welt 193—197.

Zwey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes — 197—208.

Drey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Begriff einer Eigenschaft Gottes — — 208—210.

Vier und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Anthropomorphismus in der Bestimmung der Eigenschaften Gottes — — 210—220.

Fünf und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Eigenschaften Gottes 220—225.

Sechs

Sechs und zwanzigste Betrachtung.

Ueber das Verhältniß und die Pflichten
des Menschen gegen Gott 225 — 230.

Anhänge.

I.

Einige Bemerkungen in Beziehung auf
die Recension des ersten Theiles
in den Göttingischen gelehrten An-
zeigen — — 231 — 236.

II.

Einige Bemerkungen zu der VIII. Betr.
des I. Th. über die geometrischen
Beweise des Daseyns Gottes 236 — 241.

III.

Einige Bemerkungen zu der vier und
zwanzigsten Betrachtung über den
Anthropomorphismus in der Bestim-
mung der Eigenschaften Gottes 241 — 244.

III.

Einige Bemerkungen zur fünf und zwan-
zigsten Betrachtung über die Eigen-
schaften Gottes, betreffend vorzüg-
lich die Zusammenreimung der
göttlichen Allwissenheit mit der
menschlichen Freyheit — 244 — 284.

V.

Einige Stellen aus dem im ersten Theile
bereits angezogenen Buche: L'A mi
de la Nature — —

S. 249.

Betrachtungen
über
die Philosophie
der
natürlichen Religion.

Zehnte Betrachtung.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über Physikotheologie. Wie weit führt die Betrachtung der bloßen physischen Natur? Giebt sie Zwecke zu erkennen, oder dringen ihre Erscheinungen bloß Glauben an Zwecke ab? Giebt sie, für sich allein, einen Endzweck des Ganzen zu erkennen? ja dringt sie auch nur Glauben an einen solchen ab?

Das Wort *Natur* ist eines von denen, welche man in sehr verschiedenen, und oft auch in sehr unbestimmten Bedeutungen braucht. Wenn von einem Erweise des Daseyns Gottes aus der *Natur* die Rede ist, so nimmt man *Natur* als das Entgegengesetzte der *moralischen Welt*, und denkt darunter das nach Gesetzen des Mechanismus verknüpfte und bestimmte System aller Dinge, so fern sie Gegenstände unsers Erkenntnisses durch die Sinne seyn können.

Die Physikotheologie kann also nichts anders seyn, als der Inbegriff aus der Betrachtung der *Natur*, im

eben bestimmten Sinne, hergeleiteter Beweisgründe für das Daseyn Gottes und die damit nothwendig verknüpften Wahrheiten. Sie ist verschiedentlich behandelt worden. Einige haben ihr *geometrische Gewissheit*, andre den *allerhöchsten Grad von objectiver Wahrscheinlichkeit*, andre *vollkommene subjective Wahrheit* zugeeignet. Ich will zuvörderst von Physikotheologie überhaupt, dann im Einzelnen von den verschiedenen Methoden derselben handeln.

Wenn die Betrachtung der Natur ganz für sich allein zur Anerkennung des Daseyns Gottes hinführen soll, so muß uns durch sie die Natur nicht bloß als ein System *zweckmäßiger Wesen*, sondern auch als ein zu einem *Endzwecke* gebildetes System derselben dargestellt werden, entweder so, daß wir wirklich Zwecke und Endzweck in der Natur erkennen, oder daß doch ihre Gegenstände so beschaffen sind, daß wir sie für unmöglich halten müßten, wenn wir nicht Zwecke und Endzweck voraussetzten. Alle besondere Zwecke müssen zu dem Endzwecke stimmen, und der Endzweck selbst muß ein solcher seyn, welcher alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigt. — Zu *erkennen* giebt uns die Natur weder *Zwecke* noch *Endzweck*, als Gründe ihrer Producte. Wir denken solche dann als Zwecke, wenn wir uns ihr Daseyn und Wesen als nur durch die Idee von ihnen möglich denken, also neben der Caussalität des Mechanismus, von welcher sie alle nothwendig abhängen, für sie auch eine Caussalität durch Ideen annehmen. Allein dieses Denken gründet sich auf

kein *Erkennen*, und geht auch in kein *Erkennen* über. Sollte dies je geschehen können, so müßten wir die Möglichkeit einsehn, wie eine Causa-
lität des Mechanismus und eine Causa-
lität nach Zwecken sich zur Hervorbringung eines Dinges vereinigen können. Dies ist aber deshalb schlech-
terdings und für immer unmöglich, weil auf jeden Fall die Causa-
lität nach Zwecken in der überfin-
lichen Welt liegt. Der Endzweck des Ganzen
nun vollends durch Naturbetrachtung *erkennen* zu
wollen, hat nicht einmahl für den Augenblick des
Denkens einen Sinn. — Ganz eine andre Frage
ist es, ob die Gegenstände der Natur so beschaffen
sind, daß sie von uns, unerachtet der mechanischen
Entstehungsgründe, von denen sie nothwendig ab-
hängen, doch nur dadurch möglich gedacht werden
können, daß wir einen nicht mechanischen Ent-
stehungsgrund, in einer Causa-
lität nach Ideen, für
sie annehmen? Es ist offenbar, daß die Natur
uns eine unermessliche Menge von Gegenständen
darbiethet, welche uns so lange unmöglich schei-
nen müssen, als wir den Grund ihres Ursprungs
bloß in dem Mechanismus der Natur, und nicht zu-
gleich in einer Ursache, deren Vermögen zu wir-
ken durch Begriffe bestimmt wird, setzen. Diese
sind zuvörderst die organisirten Wesen. Daß wir
diese auf jene Weise beurtheilen müssen, hat sei-
nen Grund theils in den Gegenständen selbst, aber
nur insofern, als ihre Beschaffenheiten es unmög-
lich machen, sie bloß durch Causa-
lität nach me-
chanischen Gesetzen zu erklären; theils in einem
subjectiven Principe unsrer Urtheilskraft. Sind

wir gezwungen, die organisirte Materie als das Product einer Caussalität nach Ideen anzusehen: so müssen wir uns von diesem Urtheile nothwendiger Weise zur Vorstellung der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke erheben, und von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmässig ist, erwarten. Wenn also der Physikotheolog die Natur als ein System zweckmässiger Wesen darstellt, und er, wegen des Bewusstseyns der eigentlichen Bestimmungsgründe seines Urtheils, sich bloß auf die untadelhafte Bewährtheit seiner subjectiven Maxime beruft: so wird jedermann sein Verfahren für völlig befriedigend für die Vernunft anerkennen. — Was nun aber den Endzweck betrifft, so biethet uns die physische Natur, unerachtet der unermesslichen Menge ihrer zweckmässigen Bildungen, doch den Endzweck der Schöpfung nicht dar; d. h. keines ihrer Producte ist so beschaffen, daß man es für unmöglich halten müßte, wenn man es nicht als Endzweck annähme; vielmehr sind alle ihre zweckmässigen Wesen zu gleicher Zeit Mittel; selbst der Mensch, wiefern er Naturproduct ist, kann, unerachtet der vollendetsten Zweckmässigkeit seiner Organisation, doch nicht *darauf* Anspruch machen, ein *letzter* Zweck, ein *Endzweck* zu seyn.

Blosse Betrachtung der physischen Natur befriedigt also das Bedürfnis der Vernunft nicht. Sie führt nicht weiter, als zur Voraussetzung einer Caussalität nach Ideen, welche bewundernswürdige Zweckmässigkeit hervorbringen kann. Eine solche Caussalität ist aber noch bey weitem kein Gott.

Die Wahrheit dieser kurzgefaßten Erinnerungen wird bey Prüfung der verschiedenen physikotheologischen Methoden noch deutlicher erhellen.

Zweyter Abschnitt.

Prüfung des in geometrischer Form aufgestellten physikotheologischen Beweises.

Wenn der physikotheologische Beweis als demonstrativer aufgeführt wird, kann er in keiner andern, als in folgender Form erscheinen: 1) Wo sich in einem Gegenstande Zeichen von Einrichtungen nach bestimmten Absichten finden, da muß man ein vernünftiges Wesen voraussetzen, welches Urheber ist, und Eigenschaften besitzt, durch welche jene Einrichtungen möglich werden; nun verräth die Welt in allen ihren Theilen die gültigsten Zeichen solcher Einrichtungen; also ist sie ohne einen vernünftigen Urheber nicht möglich. 2) Wo in einem Ganzen alle Theile zu einander selbst, und zu dem Endzwecke stimmen, da ist nur Ein höchster Grund, nur ein Urheber dieser Ordnung möglich; da nun alle Theile der Welt zu einander selbst und zu dem Endzwecke derselben stimmen, so kann es nur einen vernünftigen Welturheber geben. 3) Dasjenige Wesen, ohne welches die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden kann, ist das absolutnothwendige Wesen. Nun kann ohne Einen vernünftigen Urheber die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden. Also ist der ver-

nünftige Urheber der Welt das nothwendige Wesen. 4) Das nothwendige Wesen ist zugleich auch das allervollkommenste. Der Urheber der Welt ist also das allervollkommenste Wesen.

Was den ersten Satz betrifft, so kann er, auf Naturgegenstände bezogen, auf keine Weise dogmatisch genommen werden, also eben so wenig Grundsatz für eine Demonstration, im strengen Sinne des Wortes, seyn. Dafs es ein unserm Urtheilsvermögen ursprünglich eigenes Principium ist, bey der Weltbetrachtung neben der Causalität des Mechanismus, oder vielmehr über ihr, noch eine Causalität nach Ideen vorauszusetzen, dafs alle darauf gegründete Schlüsse subjectiv wahr sind, verändert hier nichts; denn eine Demonstration verspricht mehr, als Darthun durch Gründe, welche in der Natur des Subjects liegen. Allein gesetzt auch, der Satz könnte als dogmatischer gerechtfertigt werden, so bewiese er doch nur einen vernünftigen Urheber der Form, keinesweges aber einen Schöpfer der Stoffe. Unter Gott wird aber nicht etwa ein blofser Weltbaumeister, sondern der Urgrund des Alles nach Materie und Form gedacht. Den zweyten Schluss trifft gerechter Tadel in mehrern Stücken. Schon der Vorderatz: wo in einem Ganzen alle Theile zu einander selbst, und zu dem Endzwecke stimmen, da sey nur ein höchster Grund, nur ein Urheber möglich, dürfte als seyn soilen-der dogmatischer scharfe Kritik nicht aushalten; denn es erhellet keine Ungedenkbarkeit, warum nicht ein solches Ganzes mehrere Urheber haben

könne, die sich zu Hervorbringung desselben vereinigten. Die Anwendung auf die Welt hat offenbar logische Fehler. Dafs alle Theile der Welt zu einander selbst, und zu dem Endzwecke derselben stimmen, müfste erwiesen werden können: 1) aus dem Begriffe *der Welt*; allein eine noch so spitzfindige Zergliederung desselben führte doch nur auf idealische Zweckmäfsigkeit in der Idee: 2) aus der Erfahrung; allein diese stellt uns nur einen kleinen Theil der Welt dar, von welchem auf das Ganze zu schliessen, in einer Demonstration nicht verstattet werden kann. — Dann müfste doch vor allen Dingen der *Endzweck* der Welt bestimmt erkannt seyn. Wie will aber dazu Betrachtung der physischen Natur hinführen? Zwar stellt der Physikotheolog einen Endzweck der Natur auf: *Glückseligkeit der Lebendigen, und zuvörderst der Menschen*; allein 1) befriedigt derselbe gar nicht, denn es bleibt immer die Frage übrig, wozu diese Glückseligkeit wieder diene? 2) kann die Uebereinstimmung der ganzen Natur zu diesem Zwecke so wenig dargethan werden, dafs vielmehr die Betrachtung der physischen Welt beunruhigende Beweise des Streites der Natur mit jenem Zwecke darbiethet. „Es ist so weit gefehlt,“ sagt Kant, (menschlicher, als viele Philosophen über diesen Gegenstand zu reden pflegen;) „dafs die Natur den Menschen zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, dafs sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, An-

fall von andern groſſen und kleinen Thieren u. d. g. eben ſo wenig verſchont, wie jedes andre Thier; noch mehr aber, daſs das Widerſinnliche der Natur - Anlagen ihn ſelbſt in ſelbſterſonnenen Plagen, und noch andre von ſeiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrſchaft, die Barbarey der Kriege u. ſ. w. in ſolche Noth verſetzt, und er ſelbſt, ſo viel an ihm iſt, an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung arbeitet, daſs ſelbſt bey der wohlthätigſten Natur auſſer uns, der Zweck derſelben, wenn er auf die Glückſeligkeit unſerer Species geſtellet wäre, in einem System derſelben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derſelben nicht empfänglich iſt.“ — Vergebens würde der demonſtrirende Physikotheolog verſuchen, aus Betrachtung der phyſiſchen Natur, (wenn ſie nämlich für ſich allein zur Anerkennung des Daſeyns eines Gottes hinführte) den Begriff Gottes nach allen ſeinen Eigenſchaften zu beſtimmen. Es bleibt ihm alſo nichts übrig, als ſich auf einmahl in das Feld reiner Begriffe hinüber zu ſpielen, und aus ſolchen das zu erſetzen, was bloſſe Naturbeurtheilung nicht liefern konnte. So wie er nun damit ſelbſt aufhört, Physikotheolog zu ſeyn: ſo ſetzt er ſich auch allen denen Einwürfen aus, welche man mit Recht allen Demonſtratoren aus Begriffen der reinen Vernunft macht.

Dritter Abschnitt.

Prüfung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von unendlicher Wahrscheinlichkeit.

Dass der physikotheologische Beweis auf den Nahmen einer geometrischen Demonstration keinen Anspruch machen könne, sahen viele scharfsinnige Männer sehr wohl ein, entkleideten ihn jener betrügerischen Form, und stellten ihn als Beweis von der höchsten gedenkbaren Wahrscheinlichkeit auf, gegen welche die Möglichkeit des Gegentheils sich in Nichts verliert.

Ich kann hier gleich Anfangs eine Bemerkung über Crusiussens Schätzung und Darstellung des physikotheologischen Beweises nicht zurückhalten. Crusius wufste zu gut, was geometrisch demonstrieren heisse, um diese Erweis-Art für die Physikotheologie möglich zu halten. Nun nahm er überhaupt drey Wege an, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu führen: 1) den Weg der Demonstration; 2) den Weg derjenigen Wahrscheinlichkeit, welche von unendlicher Grösse ist, und deswegen der Demonstration gleich gilt; 3) den Weg der gemeinen Wahrscheinlichkeit. Er stellte also den physikotheologischen Beweis als Beweis von unendlicher Wahrscheinlichkeit auf. „Die Gewissheit einer solchen Ueberzeugung, sagt er, welche daher entstehet, weil sonst ganz unendlich viele Wahrscheinlichkeiten auf einmahl betrügen müßten, ist so groß, dass sie den geometrischen Demonstrationen sowohl in Ansehung ihrer physikalischen Neigung zum Beyfalle, als

in Ansehung der daraus herfließenden moralischen Verbindlichkeit darzu, vollkommen gleich gilt.“ Dafs Crusius den Beweis der geometrischen Form nicht fähig hielt, macht seiner logischen Schärfe Ehre. Allein seine *Wahrscheinlichkeit von unendlicher Grösse* dürfte wohl nach seiner Richtung und Behandlung der Gründe eben so wenig befriedigen, wie ich eben im Allgemeinen von Allen zu zeigen versuchen werde, welche diese Methode einschlagen. Ueberhaupt kann man sich nicht genug darüber verwundern, dafs Crusius, bey seinen guten Ideen über Zwecke und Endzweck der Welt, so wie alle Beweise für die Wirklichkeit Gottes, also auch den physikotheologischen so unkritisch behandelt hat. Ohne zu bedenken, dafs in einem wahren Beweise für das Daseyn Gottes zugleich der Beweis des Endzweckes der Welt enthalten seyn müsse, welchen er, wohl ausgelegt, gewiss nicht unrichtig in die Verherrlichung der Gottheit durch freye Ausübung der Tugend setzte, begnügt er sich, einige Bemerkungen über Kunst und Zweckmässigkeit in den organisirten Wesen gemacht zu haben, und leitet daraus höchst unzulänglich die Wahrheit der Wirklichkeit Gottes, dessen von ihm doch selbst angenommenen wahren Begriff er hier ganz vergessen mußte.

Diejenigen, welche den physikotheologischen Beweis als Beweis der höchsten Wahrscheinlichkeit behandeln, thun ausdrücklich auf strenge Bündigkeit im Schliessen Verzicht, gestehn, das Gegentheil des Resultats vom Beweise werde durch

diesen nicht unmöglich dargestellt, behaupten aber, die Möglichkeit desselben komme gegen die unendliche Grösse der Wahrscheinlichkeit von jenem in gar keine Betrachtung. Ich kann nicht läugnen, daß es mein Gefühl schon beleidigt, wenn ich höre, der Mensch solle sich bey Wahrheiten der Religion mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch mit dem höchsten Grade davon begnügen. Der Mensch muß in Rücksicht des Zwecks und der Bestimmung seines Daseyns ganz und für immer einig mit sich selbst werden, sonst ist in der That das dem Instinct überlassene Thier glücklicher als er; es ist also im Ganzen genommen für seine Befriedigung gleich viel, ob er gar keine Gründe für die Wahrheiten der Religion, oder bloß wahrscheinliche findet, welche, wie außerordentlich stark sie auch seyn mögen, doch für das Gegentheil noch Gründe zulassen. Ehe ich die einzelnen Hauptsätze der Beweis-Art durchgehe, verdient der Werth der sogenannten *unendlichen Wahrscheinlichkeit* in Beziehung auf die *bloße Möglichkeit* des *Gegentheils* etwas genauer geprüft zu werden. „Es ist unendliche Wahrscheinlichkeit, wird behauptet: daß ein Gott ist, d. h. es ist nicht nur nach unsrer Kenntniß der Natur möglich, sondern es giebt unendlich viele, aus der Natur selbst hergenommene Momente für diese Wahrheit, nicht sie zu erweisen, sondern höchst geneigt zu machen, sie anzunehmen; dem Gegensatze: *es ist kein Gott*, bleibt im Verhältnisse gegen jenen nur ein geringer Grad von Möglichkeit, d. h. es kann nach unsrer Kenntniß der Natur kein Gott seyn; auch

giebt es in der Natur einige Momente für diese Meynung, aber diese Möglichkeit kann von einem vernünftigen Wesen gegen jene Wahrscheinlichkeit des bejahenden Satzes gar nicht angewendet werden.“ Die Momente, welche man berechnet, sind objectiv, aus wirklichen erkannten Beschaffenheiten der Natur genommen. Wie kann aber je eine solche Wahrscheinlichkeitsberechnung gültig seyn, da man den Umfang der Natur nicht kennt? Wer steht denn dafür, daß es nicht jetzt schon unendlich viele Dinge in der Natur giebt, woraus man das Nichtseyn Gottes höchst wahrscheinlich machen könnte, Dinge, welche nur jetzt noch übersehen worden, daß sich also nicht früher oder später in der Natur unermesslich viele Phänomene zeigen können, welche die Momente des Atheismus überwiegend machen? So lange diese Möglichkeit nicht ganz vernichtet ist, befriedigt eine höchste Wahrscheinlichkeit, wie sie hier gemeint ist, den Menschen nicht.

Die Hauptsätze des Beweises können, kurz gefaßt, keine andern als folgende seyn. 1) Zahllose Einrichtungen der Natur sind offenbar Werke der Absicht, haben ihren Grund in den bestimmenden Ideen eines mit Bildungsvermögen begabten Willens. 2) Es ist höchst wahrscheinlich, daß dieser Wille wegen eines Endzweckes wirkte. 3) Zahllose Zwecke dieses Willens, welche in der Natur ausgeführt sind, stimmen so harmonisch zusammen, daß es höchst wahrscheinlich ist, dieser Endzweck sey, *glückseligkeitsfähige Wesen zu schaffen, und ihnen Glückseligkeit zuzuführen*.

chern. 4) Mit höchster Wahrscheinlichkeit nehmen wir jene Zweckmäßigkeit (n. I.), wenn sie auch noch nicht überall entdeckt worden, ja nie entdeckt werden wird, und diesen Endzweck (n. 3.) für die gesammte Welt an, indem wir von dem Theile auf das Ganze schliessen. 5) Mit höchster Wahrscheinlichkeit nehmen wir das nicht zu läugnende Uebel in der Welt, als nothwendige Bedingung der Glückseligkeit des Ganzen, und als Mittel künftiger Glückseligkeit, an. 6) Es ist höchst wahrscheinlich ein Gott, erster Urgrund der Welt, so geeigenschaftet, daß er den Endzweck der Glückseligkeit eines Weltsystems für den besten aller Endzwecke halten muß, und ihn auf das vollkommenste durch Schaffen, Regieren und Erhalten ausführen kann.

Man würde mir ungerechter Weise den Vorwurf machen, ich habe den Beweis zu dürftig aufgestellt, indem ich die Aufzählung und Beschreibung besonders zweckmäßiger und bewundernswürdiger Einrichtungen der Natur, welche der Physikotheolog von dieser Methode, vorzüglich zahlreich aufführt, weglasse. Alle seine Beispiele kommen auf *Zwecke* in der Natur, und *Beziehung derselben* auf einen *Endzweck* hinaus; wenn ich also im Allgemeinen sage, er finde in zahllosen Einrichtungen der Natur Werke der Absicht, in zahllosen Zwecken der Natur Beziehung auf Endzweck, so ist die Masse hinlänglich bezeichnet, welche er verarbeitet.

Was den ersten Satz betrifft, so kann er auf keine Weise objectiv und dogmatisch gelten; denn

dafs wir gewisse Naturproducte nicht für möglich halten, nicht einmahl empirisch zu erkennen vermögen, wenn wir sie nicht als nach Ideen hervorgebracht denken, ist nicht die Folge von Einsicht der realen Möglichkeit, sondern Folge einer unfreer Urtheilskraft eigenen, zur Erfahrung nothwendigen Regel, einer Regel, welche so weit geht, dafs wir die ganze Natur als durchgängig bestimmt durch Zwecke und Ideen denken müssen. Wahrscheinlichkeit kann also hier gar nicht eintreten, also von höchster Wahrscheinlichkeit auch gar nicht die Rede seyn. Der Grund unfreer allgemeinen Voraussetzung von Ideen - und Zweckgemäfsheit ist ein subjectives Princip unfres Erkenntnisvermögens, welches ohne Einschränkung wirkt und unfre Urtheile bestimmt.

Was den zweyten Satz betrifft, so kann der Physikotheolog von dem Daseyn eines Willens, welcher nach Ideen hervorbringt, nicht geradezu schliessen, dafs derselbe Wille nach einem Endzwecke wirke, wenn nicht die Producte desselben den Endzweck zu erkennen geben. Denn es folgt gar nicht nothwendig aus dem Begriffe eines Wesens, welches Ideen realisirt, dafs es dabey einen Endzweck habe. Allein der Physikotheolog stellt wirklich einen Endzweck auf: *ein System glückseligkeitsfähiger Wesen zu schaffen, und ihnen Glückseligkeit zuzusichern*; er findet diesen Endzweck ganz unzweydeutig in unzählich vielen Erzeugnissen der Natur angekündigt, und glaubt von diesen höchst wahrscheinlich auf das Ganze zu schliessen. Er darf bey Glückseligkeit nichts

anders denken, als Genuß der möglichst grossen Summe angenehmer Gefühle im Ganzen der Existenz, ohne irgend einer Art des Genusses den Vorzug vor der andern zu geben. Gesetzt auch, man gäbe die Gültigkeit dieses Gegenstandes als Endzweckes zu, so erhellet doch nicht, wie man bloß durch Naturbetrachtung zur Annahme desselben bestimmt werden könne. Wo finden wir in der Natur jene Einrichtungen, von denen man ohne Einschränkung sagen könnte, sie seyen bloß der Beglückseligung der Wesen wegen da? Sind sie nicht alle so beschaffen, und in solche Verhältnisse gestellt, daß sie zugleich auch als Mittel der Entreißung des Wohlseyns angesehen werden müssen?

Ohne poetisch zu schwärmen, muß man beym unpartheyischsten Nachdenken anerkennen, daß die Natur ein Schauplatz ist, auf welchem durch alle Jahrhunderte die Scenen der Belebung und Ertödtung, die Bereicherung und Beraubung, des Genusses und des Leidens, so kreisförmig wechseln, daß nach dieser Ansicht allein, der Mensch wohl schwerlich entscheiden dürfte, ob die Ursache der Natur nach dem Endzwecke der Glückseligkeit, oder dem entgegengesetzten, oder nach gar keinem wirke? am allerwenigsten, ob jener Endzweck im ganzen Systeme, oder nur an einzelnen ausgeführt werde. So fällt also die Wahrscheinlichkeit der Folgerung des Physikotheologen ganz weg *).

*) Gehe man die ganze Weltbeschreibung durch, die der Physikotheolog liefert, seine Betrachtung des Welt-

Leitet die bloße Naturbetrachtung auch der Wahrscheinlichkeit nach nicht zur Einsicht des Endzweckes der Glückseligkeit für die Welt; so wird der Physikotheolog sich vergeblich bemühen, zu beweisen, das Uebel sey nothwendige Bedingung des Wohlstandes des Ganzen, und Mittel künftiger Glückseligkeit. Sein physikoatheistischer Gegner wird ihm, so lange er keine andern Gründe zu Hülfe nimmt, zuverlässig mit der Behauptung das Gleichgewicht halten, die da-seyenden Anstalten zum Genusse, und der Genuss selbst seyen im Ganzen als Mittel der Vernichtung und des Leidens anzusehen.

Es ergiebt sich nach allem bisher gesagt von selbst, wiefern sich aus dem physikotheologischen Beweise nach dieser Methode, das Daseyn Gottes als höchstwahrscheinlich ableiten läßt, oder nicht. Höchstens bewiese das ganze Raisonement eine Bildungskraft nach Ideen, von bewundernswürdigen Kunstvermögen und Zweckmäßigkeit im Einzelnen, eine Bildungskraft, welche von der Natur des Stoffes, an welchem sie ihre Wirksamkeit zeigt, durchaus eingeschränkt seyn kann, und auf keine Weise mit dem Nahmen Gott belegt werden darf.

gebäudes, seine Betrachtung der Organisationen thierischer Körper, der Instincte und Kunsttriebe der Thiere, seine Betrachtung der Reichhaltigkeit der Natur an Nahrungsmitteln für jede Gattung u. s. w. man wird zur Bewunderung eines unermesslichen Kunstverständes und eines unerschöpflichen Bildungsvermögens fortgerissen; allein man wird durch alle jene Herrlichkeiten allein, über keinen *Endzweck* des Ganzen einig.

Vierter Abschnitt.

Ueber die gewöhnliche Darstellung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von subjectiver Gewissheit.

Diejenigen näherten sich der Wahrheit schon sehr, welche die Ueberzeugungskraft des physikotheologischen Arguments ganz auf *subjective* Gründe einschränkten, und dieser Erweis-Art vollkommene *subjective Gewissheit* zuschrieben, wenn sie auch ihre Behauptung nicht gehörig zu entwickeln, und mit Gründen zu belegen wußten. Ihre Meynung stützte sich auf die richtige Einsicht, daß weder Syllogismen noch Wahrscheinlichkeitsberechnung bey Betrachtung der Natur Glauben an Gott und Religion hervorbringen können; und wenn sie nun das einzige noch mögliche, nämlich eine innre, der Natur des Menschen selbst eigene Triebfeder der Ueberzeugung annahmen, so mußte ihnen das Bewußtseyn jedes Menschen beystimmen, welcher den Gang seiner Bildung beobachtet hatte.

Allein zum völligen Besitze der Wahrheit gelangten jene Männer nicht, indem sie nicht so glücklich waren, mit Bestimmtheit und Gewissheit die eigentliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes anzugeben, welche bey Betrachtung der physischen Natur religiöse Ueberzeugung bewirkt. Sie begnügten sich, von einem innern Drange, einer Vernunftnothwendigkeit, einem Vernunftbedürfnisse zu reden, ohne diese Ideen

weiter zu entwickeln, und auf ihre Gründe zurück zu führen.

So stellten sie also bloß das Factum in seiner wahren Natur dar, blieben aber die philosophische Erklärung seiner Ursachen schuldig.

In die Klasse der Weltweisen, von denen hier die Rede ist, glaube ich mit Recht diejenigen setzen zu können, welche die Entstehung des religiösen Glaubens durch physische Weltbetrachtung eine *Offenbarung der Natur* nennen. Auch sie begreifen sehr wohl, daß jene Entstehung nicht durch Schlüsse, weder der strengen Gewissheit, noch der Wahrscheinlichkeit, verursacht wird, und berufen sich demnach auf eine ursprüngliche, von der Gottheit bewürkte, Einrichtung unsers Geistes, nach welcher er bey Betrachtung der Natur, ohne sein absichtliches Zuthun, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes empfängt.

Nun gelangen wir freylich, wenn wir die natürlichen Gründe der religiösen Ueberzeugung des Menschen verfolgen, am Ende auf Einrichtungen und Triebfedern, welche wir durch den Mechanismus der geistigen Natur nicht weiter erklären können, welche wir also der zweckmäßigen Veranstaltung einer höhern übersinnlichen Causalfalität zuschreiben müssen; allein wir dürfen, wenn unser Verfahren philosophisch, d. h. nichts anders, als vernünftig seyn soll, zu dieser nicht zufrüh unsere Zuflucht nehmen, müssen vielmehr die natürlichen Erklärungsgründe vollständig und bündig bis an die Gränze alles Begreiflichen fortleiten, und dann erst kann es der Philo-

fophie würdig seyn, auf eine höhere Vorbereitung hinzudeuten, deren Grund außer der Sphäre der erkennbaren Natur liegt. Wiefern nun diejenigen Weltweisen, welche bey dem physikotheologischen Beweise auf Offenbarung der Natur provociren, diesen Gang nicht nehmen, sondern augenblicklich den Sprung zu dem Ueberfinnlichen und Wunderbaren thun: so können sie eine gesetzmässig wirkende, und nur gesetzmässige Wirkungen zulassende Vernunft nicht befriedigen.

Diejenigen Weltweisen, welche den Grund der Entstehung des religiösen Glaubens bey Betrachtung der physischen Welt in einer dem Menschen natürlichen Furcht zu finden glauben, scheinen mir kaum der Widerlegung würdig zu seyn; nicht als ob an ihrer Behauptung schlechterdings nichts Wahres wäre, sondern weil das wenige Wahre, welches sie enthält, in gar keine Betrachtung gegen das viele Wahre kommt, was bey derselben völlig übersehen und weggelassen wird. Um dieses Urtheil nicht zu hart zu finden, bedenke man wohl, daß die Freunde dieser Theorie physische Furcht im Sinne haben, und daß physische Furcht, wenn sie in Reflexion übergeht, Klugheitsregeln zur Abwendung von Uebeln veranlaßt, allein, ihrer Natur nach, auf keine Weise die Annahme eines überfinnlichen wohlthätigen und beschützenden Wesens möglich macht, wenn sie nicht bereits durch andre Ursachen vorbereitet und begründet ist. Ganz anders würde es sich verhalten, wenn die moralische Furcht vor dem Verlusste aller Ansprüche und Güter der Ver-

nunft, (wenn ich so sagen darf) durch die blinde Gewalt einer endzwecklosen Natur gemeynt wäre. Dann könnte keine Nachbarschaft enger seyn, als die einer solchen Meynung, und der vollkommenen Wahrheit. Allein jener Begriff liegt auſser dem Ideengange der Theorie, von welcher ich spreche.

Fünfter Abschnitt.

Nothwendigkeit, den physikotheologischen Beweis dem moraltheologischen unterzuordnen.

Wenn die Betrachtung der Welt hinlänglichen Stoff zu einer Theologie liefern soll, so muß sie 1) zu der Anerkennung des Endzwecks derselben mit Sicherheit hinführen; 2) dann muß durch sie jede übrige Beschaffenheit der Welt mit dem Endzwecke zusammengereimt und vereinbart werden können. Was das erstere betrifft, so versteht es sich, daß *a)* der Endzweck ein wahrer, absoluter Endzweck seyn müsse, in sich selbst vollendet, und von höheren Bedingungen unabhängig; *b)* daß derselbe die Vernunft völlig befriedige, daß sie sich also keinen andern für eine Welt, als Werk einer Vernunft, denken könne. Was das zweyte betrifft, so muß die Vereinbarung der übrigen Beschaffenheiten der Welt mit ihrem Endzwecke nicht sophistisch erzwungen, oder auf Muthmaßung gestellt seyn; sie muß aus der Natur des Endzwecks mit begreiflicher Nothwendigkeit folgen.

Die *physische Natur* kann, wie bereits mehrere Mahle gezeigt worden, den Endzweck der Welt

nicht enthalten; die Betrachtung derselben, für sich allein, leitet nicht einmahl die Frage darnach ein. Die *moralische Welt* allein kann einen wahren absoluten Endzweck darstellen, und in einem Weltsysteme *vereinigter moralischer und physischer Kräfte* können die *physischen* nicht anders denn als Mittel für die Zwecke der *moralischen* betrachtet werden. Soll also der *physikotheologische* Beweis einen *Endzweck* der Welt aufstellen, so muß er ihn von der *Moraltheologie* erborgen. Durch diesen aus der *moralischen Welt* herübergenommenen Zweck aber bekommt der ganze Beweis eine andre Organisation und Richtung. Er stützt sich auf die durch die Betrachtung der *moralischen Vernunft* bewirkte Anerkennung eines *moralischen Weltplans*, und indem er die *physische Natur* auf denselben bezieht, entdeckt er ihre Zusammenstimmung mit demselben, und schließt von dieser Vollkommenheit der zu einem Systeme vereinigten *moralischen und physischen Natur* auf das *Daseyn Gottes*.

Man dürfte einwenden, ein solcher Beweis sey denn auch kein *physikotheologischer*, sondern der *moraltheologische*, dem man nur die Betrachtung der *physischen Weltvollkommenheit*, als ein Glied, eingefügt habe. Allerdings ist es so; es giebt keine selbstständige, consequente *Physikotheologie*, und im Grunde ist noch kein Mensch bloß durch Betrachtung der *physischen Natur* zu einem sichern vollkommenen Glauben an Gott gelangt. Das Bewußtseyn der *Moralität*, das unüberwindlich starke Interesse am *sittlich Guten*,

Heydenr. nat. Rel. II. Tb.

und dem höchsten ädelsten Zwecke der Vernunft, geben vorzüglich, bey Betrachtung der physischen Natur, unserm Geiste die Stimmung für religiöse Ueberzeugung.

Ich enthalte mich hier eines mehreren, da ich diesem Gegenstande noch eine besondre Betrachtung zu widmen gedenke.

Sechster Abschnitt.

Hauptresultate des Vorigen.

Um besonders bey denen, welche mit gleicher Flüchtigkeit lesen und urtheilen, vor jedem Misverständnisse gesichert zu seyn, fasse ich schlüsslich meinen Sinn seinen Hauptpuncten nach zusammen.

1. Ich läugne nicht, daß der Mensch bey Betrachtung der physischen Natur zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gelange. Diefs ist Factum;

2. allein ich läugne, daß dies bloß durch Betrachtung der physischen Natur, und in ihr gefundene Data erfolge; *)

*) Am kürzesten und klärsten muß dies jedem einleuchten, wenn er den Begriff: Gott vollständig faßt, nicht etwa sich bloß einen Weltbaumeister, auch nicht bloß einen Schöpfer und Erhalter denkt, sondern einen Schöpfer und Erhalter nach dem Endzwecke und Plane einer vollkommenen moralischen Vernunft. Die gewöhnlichen physikotheologischen Erweiser begnügen sich gemeinlich an einem unvollständigen Begriffe Gottes, eine Begriffe, welchem gerade das Hauptmerkmal der Göttlichkeit fehlt, und da können sie denn freylich viel aus der Natur demonstrieren. „Aus ei-

3. und behaupte, daß das Bewußtseyn der moralischen Vernunft, und die daraus entstehende unnachlässliche Forderung eines moralischen Endzwecks und Plans der Welt, den Hauptgrund der Ueberzeugung enthalte, daß jene moralischen Vorstellungen augenblicklich erwachen, so bald die Urtheilskraft über die Zweckmäßigkeit der physischen Natur zu reflectiren beginnt, und die Entscheidung für das Daseyn eines Gottes, als Urhebers der Natur, möglich machen.

Allem diesem zu Folge

1) läugne ich nicht, daß der physikotheologische Beweiser Recht hat, wenn er behauptet, der Mensch gelange bey Betrachtung der physischen Natur zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes; allein

2) ich behaupte, er habe Unrecht, wenn er aus diesem unlängbaren Factum den Schluß folgert, der Mensch werde durch jene Betrachtung allein, also bloß durch die Data der physischen Natur, zu dieser Wahrheit übergeführt;

nem Grashalme, sagen sie, *erweisen wir Gottes Daseyn.*“ Was kann hier bey Gott gedacht werden? Nichts mehr, als *ein Wesen, welches etwas vollkommen zweckmäßiges bilden kann*; nur auf ein solches deutet jeder Grashalm hin. Allein ist denn ein solches Wesen ein Gott? Befriedigt die Annahme desselben das ganze Bedürfnis und alle Ansprüche der Vernunft? — Die Vernunft verlangt einen *moralischen* Gott, und für dessen Daseyn liefern alle Reiche der *Natur* zusammen keinen Grund. Nur die *Vernunft* selbst, die ihr eigenes Reich ausmacht, ist eine sichere Zeugin desselben.

3) er lasse bey seinem Beweise den eigentlichen und entscheidenden Glaubensgrund weg, stelle also den Gang der menschlichen religiösen Ueberzeugung bey Betrachtung der physischen Welt höchst mangelhaft dar, und gerathe mit der Natur unsrer Vernunft in Widerspruch;

4) dieser Vorwurf treffe ihn in gleichem Grade, er möge nun den Beweis als Beweis von demonstrativer Gewissheit, oder von höchster Wahrscheinlichkeit, oder als Beweis von subjectiver, und ihrem Grunde nach nicht bestimmter Wahrheit, aufstellen;

5) überhaupt könne der physikotheologische sogenannte Beweis nur als untergeordnetes Glied des moraltheologischen wirken.

Eilfte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Welt, wiefern die Vernunft von ihm ausgehen muss, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu gelangen. — Es kann nicht bloß der kosmologische Weltbegriff der reinen theoretischen Vernunft seyn, vielmehr muss zu diesem noch (teleologische) Bestimmung von Seiten des Endzweckes hinzukommen.

Ehe ich zu dem Vortrage der mir befriedigend scheinenden Beweis-Art für das Daseyn Gottes übergehe, halte ich für nöthig, den Begriff: Welt, etwas genauer zu betrachten.

§. 1.

Ehe die Vernunft sich nicht zu dem Begriffe der Welt erhoben hat, kann vom Daseyn eines Gottes gar nicht die Rede seyn.

Ich setze hier wieder den vollständigen Begriff: Gott, voraus, welcher ohne den vollständigen Begriff: Welt, nicht gedacht werden kann. Viele bilden sich ein, den Welt-Begriff für den Begriff: Gott entbehren zu können, weil sie sich dieses Wesen höchst mangelhaft vorstellen. Diejenigen z. B. welche es nicht eben für nöthig halten, die Gottheit als *Schöpfer der Wesen der Dinge* zu denken, ihr also bloß die Vollkommenheit eines physischen Bildners zueignen, können allerdings ohne den Welt-Begriff auskommen; denn es ist nicht nothwendig, daß ihr Gott allen vorhandenen Stoff seiner unendlichen Kunst gemäß formte; er konnte nur einen Theil desselben behandeln, das Uebrige in seiner chaotischen Roheit lassen. Allein ich brauche nicht erst zu zeigen, wie unphilosophisch dieser Begriff von Gott ist.

§. 2.

Die reine theoretische Vernunft muß sich ihrer Natur nach zu dem Begriffe eines absoluten All's der Dinge an sich, dem Begriffe eines Ganzen verbundener Wesen, welches kein Theil eines grösseren Ganzen ist, erheben.

Dies ist der reine Weltbegriff der theoretischen Vernunft, der kosmologische Weltbegriff. Er bezieht sich keinesweges auf die Dinge, wie

sie erscheinen, (*phaenomena*) sondern auf dieselben und überhaupt alle Dinge, wie fern sie ihre eigene von aller Vorstellungsform unabhängige Natur besitzen, (*noumena*). Die Idee einer Welt, eines Alls der Erscheinungen, läßt sich ohne Widerspruch nicht gedenken. Es ergiebt sich aus der Natur der Erscheinungen, daß sie niemals als ein absolutes Ganzes vorgestellt werden können, sondern immer als unendlich bedingt, vom größern und höhern begränzt, angenommen werden müssen. So ist es widersinnig, von einem All der Dinge im Raume, einem All der Ereignisse in der Zeit zu sprechen, da diesen Gegenständen die Allheit und absolute Ganzheit nie zukommen kann.

§. 3.

Der reine kosmologische Weltbegriff befriedigt den systematischen Geist der Vernunft im Erkennen und Erforschen der Natur. Allein er für sich kann die Frage vom Daseyn Gottes nicht möglich, geschweige denn nothwendig machen.

In dem reinen kosmologischen Weltbegriffe sind nur die Begriffe von Wesen an sich, und der absoluten Totalität verbunden. Beyde kann man für sich, und in ihrer Verknüpfung denken, ohne den Begriff eines Gottes voraussetzen zu dürfen; sie reichen also nicht einmahl bis zur Frage wegen des Daseyns desselben hin.

§. 4.

Der reine kosmologische Weltbegriff muß in den teleologischen übergegangen seyn, wenn die Frage wegen des Daseyns Gottes soll erfolgen können.

§. 5.

Der reine kosmologische Weltbegriff geht dann in den teleologischen Weltbegriff über, wenn die Vernunft mit demselben die Bestimmung, der Beziehung alles Mannichfaltigen auf einen Endzweck *) verknüpft.

§. 6.

In einer Welt, welche den Beyfall der Vernunft verdienen soll, muß die Vernunft selbst Endzweck seyn.

§. 7.

Die Vernunft bildet sich diesem zu Folge völlig a priori ein Welt-Ideal, d. i. die Vorstellung einer Welt, in welcher die Vernunft Endzweck ist, und fordert, daß die Welt, als deren Mitglied sie sich anerkennt, eine solche Welt sey.

§. 8.

Ist die Vernunft zu diesem Begriffe und dieser Forderung gelangt, so muß sie zu den Fragen der Theologie übergehn.

*) Es ist nöthig, bey dieser ganzen Ideenreihe den Unterschied von Zweck und Endzweck nie aus den Augen zu verlieren.

Zwey Einwendungen dürften vielleicht hier gemacht werden: 1. „*es sey der Vernunft nicht angemessen, sich von einem bloßen Ideale leiten zu lassen, am allerwenigsten bey der wichtigsten aller Untersuchungen.*“ Dieser Einwurf würde treffend seyn, wenn das Ideal, von welchem hier die Rede ist, eine willkührliche Composition der Phantasie wäre. Allein dieß ist es keinesweges, vielmehr ein nothwendiges Erzeugniß der Vernunft selbst, gegründet in ihrer Natur und ihren Principien. Es ist also für die Vernunft eine gesetzmäßige Norm der Beurtheilung, ein Grund rechtmäßiger Forderungen und Ansprüche. 2. „*Die Vernunft könne zu einem solchen teleologisch bestimmten Weltbegriffe nicht gelangen, ohne schon einen Gott vorauszusetzen; man leite also einen sehr fehlerhaften Zirkel ein, indem man diesen Begriff die religiöse Ueberzeugung vermitteln lasse.*“ Daß wirklich eine Welt, entsprechend dem Ideale der Vernunft, da sey, kann die Vernunft weder wissen noch glauben, ohne einen Gott vorauszusetzen. Allein jenes Weltideal fassen, seine absolute Trefflichkeit einsehn, seine Realisirung in wirklichem Daseyn fordern, kann und muß die Vernunft, ohne noch einen Gott vorauszusetzen; sie muß es bloß wegen der ihr eigenthümlichen Principien.

§. 9.

Alle durch Vernunft bewirkte Ueberzeugung vom Daseyn Gottes setzt die Wirklichkeit jener Ideen voraus. Sie wirken aber auch, ohne von uns deutlich und ausdrücklich

gedacht zu werden, liegen selbst dem dunkelsten Gefühlsglauben an Gott und Religion zum Grunde.

Diese Sätze scheinen mir keiner weitem Verdeutlichung zu bedürfen. Sie stellen bloß den natürlichen Ideengang der Vernunft dar. Nur der Begriff der Vernunft, als eines Endzwecks der Welt, muß genauer aus einander gesetzt werden.

§. 10.

Im ganzen Gebiete des Erkennbaren giebt es für die Vernunft nichts höheres und würdigeres als die Vernunft selbst.

§. 11.

Diese unbedingte Schätzung der Vernunft ist nicht das Product der Eigenliebe und der Partheylichkeit für sich selbst, sondern das Resultat der Anerkennung des unbedingten Werthes der Vernunft überhaupt.

§. 12.

Die Vernunft besitzt unbedingten Werth, nicht in ihrem theoretischen, sondern in ihrem practischen Vermögen. Die unbedingte Schätzung der Vernunft betrifft also unmittelbar nur dieses, und nur dieses ist gemeynt, wenn von der Vernunft als Endzwecke einer Welt geredet wird. *)

*) Mit Gründlichkeit und lebenswürdiger Einsicht drückt sich über den Werth des praktischen Ver-

§. 13.

Das praktische Vermögen der Vernunft ist dasjenige Vermögen derselben, vermittelt welches sie nach eigenen Principien das Begehrungsvermögen bestimmen kann. Es ist der Grund der Möglichkeit reinvernünftiger, sittlich vollkommener Handlungen.

nunftvermögens der Verf. der Grundleg. zur Methaph. der Sitten gleich im Eingange dieses Buchs folgendermaassen aus: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorfatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Character heisst, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Nahmen der Glückseligkeit, machen Muth, und hierdurch öfters Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüth, und hiermit auf das ganze Princip zu handeln, berichtige, und allgemein zweckmässig mache; ohne zu erwähnen, dass ein vernünftiger unpartheyischer Zuschauer so gar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehns eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlässliche Bedingung, selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn, auszumachen scheint.“

§. 14.

Es ist für ein System der Wesen kein anderer Endzweck gedenkbar, als daß durch dieselben das practische Vernunftvermögen in die möglichst größte Thätigkeit gesetzt, und demnach die möglichst größte Summe des sittlich Guten bewirkt werde.

§. 15.

Bey Wesen, welche der Glückseligkeit fähig, und für Glückseligkeit ihrer Natur nach interessirt sind, würde dieser Endzweck nicht ganz vollständig seyn. Bey einem Systeme solcher Wesen muß noch hinzukommen, daß im Ganzen ihrer Existenz Verdienst und Glückseligkeit in genauer Proportion stehen *).

*) Der vortreffliche Moralist, Herr Schmid, nennt diese Verbindung der *Sittlichkeit und Glückseligkeit* zur Harmonie, das *Ideal der reinen und empirischen Vernunft*. Er erklärt sich mit Recht 1) gegen ein *Ideal* der bloß *empirischen Vernunft*; d. i. den Begriff der größten Summe von Wohlfeyn, durch physische Gesetze bewirkt, worunter die moralischen nur mitbegriffen sind, als Mittel, das Wohlfeyn zu befördern. Sein Urtheil über den Leibnitzischen Optimismus finde ich nicht zu hart; nur muß es nicht gemisdeutet werden. Er erklärt denselben für die *Moralität in hohem Grade schädlich, weil er der Moralität nicht an sich, und um ihrer selbst willen, sondern nur in Bezug auf Glückseligkeit, einen (äußern) Werth beylegt, und uns alles von der Natur, nichts von unserer Freyheit erwarten läßt*, 2) gegen ein *Ideal* der reinen Vernunft, nämlich den Begriff einer vollkommenen und ungehinderten Moralität, ohne übereinstimmendes Wohlfeyn; ein *Ideal*, welches der Natur endlicher, und darum jederzeit auch

§. 16.

Dieses höchste Gut denkt die Vernunft als Welt-Endzweck schon in ihrem reinen *) Welt-ideale, und fordert, wenn sie demselben gemäß über die wirkliche Welt philosophiert, daß durch diese jenes Ideal realisirt werde.

§. 17.

Es giebt außer diesem Weltendzwecke keinen andern, welcher die Vernunft befriedigte. Theoretisch vernünftige Weltbetrachtung kann eben so wenig als Glückseligkeit der Lebenden darauf Anspruch machen.

§. 18.

Daß Wesen da sind, fähig der theoretisch vernünftigen Weltbetrachtung und Naturerkenntniß, ist allerdings etwas bewundernswürdiges. Allein alle Bestrebungen derselben und ihr reichster Gewinn an Wissenschaft haben keinen Werth an sich; sie bekommen ihn nur durch Beziehung auf einen an sich guten Endzweck, d. i. den Endzweck der practischen Vernunft. Die Vernunft kann also selbst nicht

äußerlich bedürftiger Wesen widerspricht, und sich nicht einmahl durch Annäherung realisiren läßt. S. desselben Moralphilosophie S. 162. ff. Auf diese verweise ich überhaupt ein für alle Mahle in Rücksicht auf die moralischen Grundbegriffe.

*) Ich nenne es rein, (wiewohl der Begriff der Glückseligkeit ein Erfahrungsbegriff ist,) wiefern der Grund der Möglichkeit desselben, als Ideales, bloß im Wesen der Vernunft liegt.

die vollkommenste Weltbetrachtung und Naturerkenntnis zu ihrem höchsten Endzwecke machen, sondern muß dieselbe als Mittel für den moralischen, den einzigen wahren Endzweck ansehen. Sie kann dieselbe also auch nicht als Endzweck einer Welt annehmen.

§. 19.

Glückseligkeit für sich allein kann schlechterdings nicht von der Vernunft für einen Endzweck gehalten werden. Sie hat ohne weitere Beziehung bloß Reitz, aber keinen Werth; diesen bekommt sie nur dann, wenn sie Folge von moralischer Gesinnung, oder wohl auch Mittel zu Erweckung derselben ist. Glückseligkeit für sich allein kann also auch von der Vernunft nicht für Endzweck einer Welt gehalten werden *).

§. 20.

Wenn *Daseyn der Tugend und Glückseligkeit in Harmonie* der einzige der Vernunft Ge-

*) Wahre Moralität kann bey der Annahme der Glückseligkeit als selbstständigen Endzwecks der Welt nicht bestehen: denn die Moralität wird dadurch zu einem bloßem Mittel der Glückseligkeit herabgewürdigt, und ihres eigenen innern Werthes beraubt. Sie wird nur in Rechnung gebracht, wiefern sie zur Lust der Geschöpfe beiträgt, nicht in wiefern sie ihnen ihre einzige wahre Würde giebt. Es versteht sich indessen von selbst, daß damit gar nicht gemeynt ist, es könne kein Philosoph tugendhaft seyn, welcher in seinem Systeme Glückseligkeit als Weltendzweck aufstellt.

nüge leistende Endzweck einer Welt ist, so ist damit selbst schon ausgemacht, daß freye Wesen, als die Subjecte jenes höchsten Gutes, da seyn müssen*).

*) Man dürfte schwerlich in irgend einem Weltweisen vor Kant gründlichere Gedanken über den Endzweck der Welt finden, als in Crusius. Da diesem grossen Manne selbst von der Kantischen Schule, die ihm gewiss viel verdankt, nicht hinlängliche Gerechtigkeit widerfährt, so will ich um so lieber seine Worte über diesen wichtigen Gegenstand anführen. „Weil vermöge der göttlichen Vollkommenheit der formale Endzweck der Welt etwas seyn muß, das durch freye Thaten erhalten wird (§. 281.) deren aber nur die vernünftigen Geister fähig sind; so sind diese letztern für den letzten objectiven Endzweck der Regierung der Welt zu halten, zu welchen sich die Einrichtungen und Regierungen der andern Dinge nur als Mittel verhalten. Folglich ist es irrig, wenn man die mechanischen Vollkommenheiten der Welt, ich meyne die maschinenmässige Folge, vermöge welcher das nachfolgende immer durch das vorhergehende in einem ununterbrochenen Laufe der Natur determinirt wird, vor den Zweck und die Richtschnur der Regierung der Welt ausgiebt. Denn obgleich diese Ordnung hochzuschätzen ist, so hat sie doch nicht mehr, als die Natur eines Mittels. §. 354. Der letzte formale Endzweck kann nichts anders als ein Verhältniß der Geschöpfe gegen Gott seyn, weil Gott für sich selbst nichts suchen und erlangen kann, indem weder seine Vollkommenheit noch seine Seeligkeit vermehrt werden kann. Es muß aber ein solches Verhältniß seyn, welches durch freye Thaten bewerkstelliget wird. Da nun aber die Freyheit die Vernunft voraussetzt, so müssen die letzten objectivischen Endzwecke Gottes bey der Schöpfung vernünftige und freye Geschöpfe seyn. Alles, was sonst in der Welt vorkommt, muß sich auf den letzten Zweck Gottes entweder als ein Mittel beziehen, oder es muß

§. 21.

Die Vernunft kann ihr teleologisch bestimmtes Welt-Ideal nur insofern auf die wirkliche Welt anwenden, als das Daseyn freyer Wesen gewiss ist.

§. 22.

Nur unter Voraussetzung der Freyheit ist eine philosophische Theologie möglich.

§. 23.

Alle Systeme, in welchen zugleich die Freyheit gelaugnet, und eine aus der Vernunft hergeleitete Theologie aufgestellt wird, sind mangelhaft, inconsequent und widersprechend.

Nur die beyden letzten Sätze bedürfen einer nähern Bestimmung.

Ich habe gezeigt, was allein, die Vernunft als Endzweck einer Welt annehmen kann, was

von den Endzwecken oder Mitteln ein zugleich entstehender Neben-Umstand seyn"—Indessen sehe ich sehr wohl, daß Crusius sich der Kantischen Idee noch nicht ganz bestimmt bemächtigt hatte. Hypermetaphysische Grübeleyn über das reelle Verhältniß Gottes an sich, gegen die geschaffene Welt, hatte zu viel Antheil an seiner Behauptung, als daß er sich hätte angelegen seyn lassen, den eigentlichen Vernunftgrund seiner dem Resultate nach völlig richtigen teleologischen Bestimmung rein und vollständig zu entwickeln. Man sehe seine Metaph. §. 281. Ueber die Glückseligkeit raisonnirte Crusius vortreflich. „Gott will, sagte er, *die Glückseligkeit seiner moralischwirkenden Geschöpfe unter der Bedingung der Tugend.* S. §. 478. 479.

höchstes Gut ist. Aus dem Begriffe davon ergab sich, daß Freyheit Grund-Bedingung der Möglichkeit desselben ist, weil ohne sie keine Sittlichkeit seyn würde, also auch an keine Harmonie der Glückseligkeit mit der Würdigkeit zu gedenken wäre. Nun darf eine philosophische Theologie doch gewiss des bestimmten wahren Endzweckes der Welt nicht ermangeln; vielmehr ist die Aufstellung desselben auf befriedigende Weise, eine Hauptforderung an jene Wissenschaft. Wenn aber nur ein Endzweck der Welt, und dieser ohne Freyheit nicht gedenkbar ist, so kann man eine natürliche Theologie, welche das Nichtdaseyn der Freyheit voraussetzt, wenigstens keine philosophische nennen. Sie muß nothwendig mangelhaft ausfallen; denn es fehlt einer der wichtigsten Punkte, und der Mangel von diesem zieht andre Lücken nach sich. Sie muß inconsequent ausfallen, es werde nun gar kein Weltendzweck, oder ein falscher für den wahren substituiert; denn es ist nicht möglich bey Festsetzung der Begriffe von den Eigenschaften und der Regierung Gottes, nicht möglich bey Vorstellung der künftigen Bestimmung der vernünftigen Wesen, gar keinen Weltendzweck im Sinne zu haben, oder nach einem falschen jene Gegenstände gehörig zu entwickeln. Widersprüche werden also in einer solchen natürlichen Theologie ebenfalls nicht fehlen können *). Beyspiele zu diesen Behaup-

*) Es ist ganz derselbe Fall mit denen, welche zur natürlichen Theologie übergehn, ohne die Frage we-

tungen liefern so viele andere deutsche Compendien und Systeme, daß ich nicht nöthig habe, deren einige anzuführen.

Zwölfte Betrachtung.

Ueber das Daseyn und den Grund der Moralität.

Wenn Harmonie der Tugend und Glückseligkeit als der einzige die Vernunft völlig befriedigende Endzweck einer Welt einleuchten sollen, so muß der Begriff der Sittlichkeit rein und bestimmt aufgenommen werden *). Die ausführliche Entwicklung dessel-

gen der Freyheit entscheidend beantwortet zu haben. Sie müssen schlechterdings in der natürlichen Theologie, wenn es eine solche seyn soll, gewisse Wahrheiten uneingeschränkt annehmen, welche sich auf Gewissheit der Freyheit gründen, und also inconsequent werden. — Es giebt indessen in Deutschland eine Secte von Philosophie, die ich die achselhängerische nennen möchte; eine Philosophie, welche es gern allen recht, und vorzüglich sich selbst bequem machen will. Diese Philosophie erlaubt sich, eben so wenig etwas Bestimmtes über die Wahrheiten der natürlichen Theol. als über die Freyheit zu sagen, und veranlaßt dadurch zwar Lobsprüche für ihre Bescheidenheit, aber zugleich auch die Frage: ob sie wirklich Philosophie sey.

*) Nächst der Kantischen Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft enthält Schmidts Moralphilosophie die scharfsinnigsten Auseinandersetzungen der sittlichen Begriffe. Vielleicht hat noch kein Weltweiser irgend einen Theil der Kantischen Philosophie

ben würde mich über die Gränzen meines Plans hinausführen. Ich begnüge mich also, das Nöthige kurz zu fassen.

§. I.

Wenn das menschliche Begehrungsvermögen durch nichts anders als durch Vorstellungen und Maximen bestimmt werden könnte, welche nur durch das Daseyn von Gegenständen und Neigungen außer der Vernunft möglich sind, so würde es zwar Reiz, Aufforderung, ja Zwang zum Handeln oder Nichthandeln, aber keine wahre Pflicht, und mithin auch keine wahre Sittlichkeit geben.

Ich nehme hier das Wort Pflicht in seiner eigentlichen, strengmoralischen Bedeutung *), nach welcher es *die durch ein allgemeines, von nichts Aeufsern bedingtes, reines Vernunftgesetz bestimmte Nothwendigkeit einer Handlung* bezeichnet.

mit so vieler Einsicht in dieselbe und zugleich mit so vielem eigenen Forschungsgeiste bearbeitet, als dieser Weltweise das moralische System derselben. — Herr Mutschelle über das sittlich Gute, Herr Snell in seinem Menon, und Herr Kiefewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie (nach der neuesten Ausgabe) verdienen ebenfalls gelesen zu werden.

*) Es wäre Gewinn für die Sprache, wenn man diese Bedeutung dem Worte Pflicht ausschliesslich zu-eignete, und alle andre eingehen liesse. Wir haben ja ohnehin noch die Wörter Verbindlichkeit, Obliegenheit.

Sittlichkeit bezieht sich auf ein Begehungsvermögen, welches durch das Vernunftgesetz verbunden ist, aber auch durch äussere Antriebe und sich aufs Aeusere beziehende Regeln bestimmt werden kann; sie drückt von einem solchen aus: 1) seine Verpflichtung durchs Vernunftgesetz; 2) die ihm zukommende Freyheit, nach welcher jederzeit Handlungen möglich sind, die dem Vernunftgesetze Genüge leisten, aber auch die entgegengesetzten erfolgen können; 3) die sich daraus ergebende nothwendige Beurtheilungsweise der Handlungen nach dem Vernunftgesetze. Wenn beyde Begriffe so gefasst werden, so ergiebt sich die Wahrheit des aufgestellten Satzes von selbst. Unser Wille kann durch Vorstellungen und Maximen bestimmt werden, welche nur durch das Daseyn von Gegenständen und Neigungen ausser der Vernunft möglich sind. Allein ein solches Bestimmen ist 1) bedingt, im Fall ich nämlich den Gegenstand, die Befriedigung der Neigung mir zum Zwecke machen will; 2) es ist *a*) individuell oder *b*) particular. Allgemeingültigkeit kommt ihm nicht zu. Ganz anders bey der Pflicht; ihr Gebiethen ist 1) unbedingt, wiefern es meiner Willkühr gar nicht überlassen ist, mir die Ausübung davon zum Zwecke zu machen oder nicht, ich vielmehr dieses ohne Bedingung und Einschränkung schlechterdings soll; 2) allgemeingültig. Es muß also noch eine andre Art der Bestimmung unsers Begehungsvermögens geben, oder Pflicht und Sittlichkeit könnten nicht in der Welt

seyn, da sie es doch nach dem allgemeinen Bewußtseyn der vernünftigen Wesen unwidersprechlich sind. Jene andre Art aber können wir auf einem einfachen Wege finden, wenn wir alle äußere Bestimmungsgründe und deren abgeleitete Maximen wegrechnen, und dann untersuchen, ob nicht die Vernunft selbst, ganz für sich, eine einheimische, allgemeingültige, unnachlässliche Norm für die freyen Handlungen enthalte.

§. 2.

Wenn wir alles dasjenige wegrechnen, was wir als äußern Zweck durch unfre Handlungen beabsichtigen können, also das Verhältniß der Handlung zu dem äußerlich zu erlangenden gänzlich wegdenken: so bleibt immer noch das Verhältniß der Handlung zu der Vernunft selbst übrig; ein Verhältniß, dessen Beurtheilung von den beabsichtigten oder wirklich erzielten Folgen der Handlung ganz unabhängig ist.

§. 3.

Das Verhältniß der Handlung zur Vernunft wird mit Sicherheit ermessen, nach der Beschaffenheit des Bewegungsgrundes.

§. 4.

Die Beschaffenheit des Bewegungsgrundes wird mit Sicherheit geschätzt, je nachdem er für vernünftige Wesen allgemeingültig seyn kann, oder nicht.

§. 5.

Es ist keine Maxime des Handelns allgemeingültig, als die, nach keiner Maxime zu handeln, als einer solchen, von deren Allgemeingültigkeit man überzeugt ist, und alle daraus abgeleitete.

§. 6.

Man ist dann von der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns überzeugt, wenn man wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde.

§. 7.

Als vernünftige Wesen müssen wir wegen der Vernunft wollen, daß die Maxime, nur nach allgemein gültigen Maximen zu handeln, allgemeines Gesetz werde.

§. 8.

Wendet man dieses oberste Princip aller Sittlichkeit auf die für ein vernünftiges Wesen möglichen Zwecke an: so muß sich ein Gesetz ergeben, welches alle einzelne, besondere, relative, und zufällige Zwecke einem absoluten, letzten, selbstständigen und, als solchem, allgemeingültigen Zwecke unterzuordnen gebiethet.

§. 9.

Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst; alle vernünftige Wesen müssen

demnach sich selbst und einander so betrachten.

§. 10.

Das oberste formale Princip der Sittlichkeit erzeugt also, wenn es auf die Zwecke vernünftiger Wesen angewendet wird, das Gesetz: Handle so, daß du die vernünftige Natur, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel betrachtest.

§. 11.

Wenn die Maximen des Willens mit dem Begriffe der allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit übereinstimmen, und unter dieser Vorstellung gebilliget werden können; wenn sie dem wesentlichen Zwecke jedes vernünftigen Wesens entsprechen: so müssen sie darum als tauglich zu einer allgemeinen Gesetzgebung für ein Reich vernünftiger Wesen gedacht werden. Man kann also auch das Sittengesetz in der Formel aufstellen: Jede deiner Maximen schliesse den Willen mit in sich, daß sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke werde; handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst *).

*) Schmid Moralphil. §. 120.

§. 12.

Der Begriff und Umfang der Pflicht ergibt sich aus allem diesem von selbst. Wir sind verpflichtet, durchgängig und ohne alle Ausnahme nach dem reinen Sittengesetze der Vernunft zu handeln, und alle unsre freyen Handlungen sind unter dem Begriffe der Sittlichkeit enthalten. (§. 1. Erläut.)

§. 13.

Wenn gänzliche freye Uebereinstimmung des Willens mit der Vernunft Heiligkeit ist; so sagt man mit Recht, wir seyen zur Erwerbung der Heiligkeit des Willens verpflichtet, d. h. wir seyen unbedingt verbunden, uns unablässig zu bestreben, dieses Ideal zu erreichen. Diese Wahrheit verliert dadurch gar nichts, wenn man einsieht, es sey dasselbe für ein endliches Wesen nie völlig zu erreichen.

Dies ist also der Standpunct des moralischen Menschen; bestimmt genug, um nicht verkannt, aber äußerst schwer, um fest gehalten zu werden. Nur von Innen, durch die Kraft der Vernunft, soll er bestimmt werden; und alle äussere Antriebe sollen sich dieser unterordnen. Darinn liegt sein alleiniger Werth. Je mehr von ihm durch die bloße Vernunft geschieht; je weniger leidentliche Nachgiebigkeit gegen fremde Reize, und Bedürfnis äusserer Güter Antheil an sei-

nen Handlungen hat: um desto mehr besitzt er wahre Würde, und verdient seiner selbst wegen Achtung.

Das unbedingte sittliche Geboth der Vernunft kann nur unter Voraussetzung der Freyheit einen Sinn haben. Das gemeine Menschengefühl hegt gegen die Wahrheit derselben nicht den mindesten Zweifel; allein die speculative Vernunft kann sich der Frage nicht enthalten, ob es denn wirklich überhaupt Freyheit geben könne, und ob besonders dem Menschen das Vermögen moralischer Freyheit zukomme. Diese Frage muß entschieden werden, wenn anders eine principiirte und consequente natürliche Theologie möglich seyn soll. S. bes. die 10te Betr.

Dreyzehnte Betrachtung.

Ueber die moralische Freyheit. — Begriff der Freyheit überhaupt, Grund und Genesis desselben; Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes; Unanwendbarkeit in der physischen Natur. — Begriff der moralischen Freyheit; Grund und Genesis desselben; Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes, deshalb nicht zu bezweifelnde Gewissheit seiner Wirklichkeit; Wegräumung aller entgegenstehenden Gründe.

Der Mensch ist ursprünglich mit einem Bewusstseyn der Freyheit begabt, welches ihm mit so unwandelbarer Festigkeit beywohnt, dafs selbst

die stärksten Angriffe der Speculation es weder zu vertilgen, noch zu schwachen vermögen. Dieses Bewußtseyn ist in der That eine Mitgabe der Natur, zu deren Bildung und Entwicklung es keines Mitwirkens des Menschen bedarf. Es gründet sich keinesweges auf Beobachtung und Erkenntniß seines Wesens; denn sein Gegenstand ist unanschaulich, und liegt außer der Sphäre der Beobachtung. Es ist eben so wenig Folge vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes; denn es ist bereits vor der Entwicklung von diesem wirksam: eben so wenig Resultat von Einsicht der Unmöglichkeit nothwendig bestimmender Ursachen für den Menschen; denn wenn eine solche Einsicht Statt finden kann, so geht jenes dieser bey weitem vorher. Ueberhaupt wird es nicht durch die reine Vernunft-Idee des Unbedingten möglich; denn gesetzt auch man nähme an, daß diese sich so frühzeitig entwickeln könne, als jenes Bewußtseyn schon im Menschen mit völliger Stärke wirkt: so wäre doch nicht einzusehn, wie die Uebertragung dieser Idee auf das menschliche Begehrungsvermögen eine so einfache und zuversichtliche Gewissheit bewirken könne. Bewußtseyn der Freyheit ist also dem Menschen eben so unmittelbar eigen und angebohren, als das Bewußtseyn eines Willens.

Dies Bewußtseyn reicht allerdings zur Ausübung der Tugend hin. Allein wenn es darauf ankommt, über die Wirklichkeit der Moralität und die wahre Schätzung der freyen Handlungen zu philosophiren, so darf man sich nicht an der

Berufung auf dasselbe begnügen. Denn es ist immer gedenkbar, daß es uns unerachtet seiner Angebohrenheit und Unvertilgbarkeit dennoch immer fort tausche; etwa so wie wir Zeitlebens dem Wanne unterworfen sind, als hätten wir es, statt mit unsern Vorstellungen, unmittelbar mit äußern Gegenständen zu thun. Die Philosophie hat also die Obliegenheit, über die Realität des Freyheitsgefühles zu entscheiden, und entweder das Daseyn und die Möglichkeit der Freyheit wirklich zu demonstrieren, oder, wenn dieses unmöglich, zu zeigen, daß unerachtet der Unerweislichkeit und Unbegreiflichkeit derselben, die Annahme ihres Daseyns 1) keinen Widerspruch enthalte, 2) für die menschliche Vernunft nothwendig sey. Diese Entscheidung ist um so nöthiger, da die speculative Vernunft, wenn sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Naturmechanismus betrachtet, sehr natürlich zu dem Gedanken verleitet wird, als könne neben jenem die Freyheit in einem Weltsysteme nicht bestehen.

Die Philosophie muß erst von Freyheit überhaupt handeln, ehe sie zur Betrachtung der moralischen Freyheit übergehen kann.

§. I.

Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund der Wirklichkeit neuer Zustände zu enthalten und wirksam zu machen, ohne weder von äußern Kräften, noch von sei-

nen eignen Zuständen nothwendig bestimmt werden zu können.

Kant definirt Freyheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Ich bin nicht ohne Grund von dieser Erklärung abgewichen. Die Vorstellung des Anfangens widerspricht dem Begriffe der Freyheit zu offenbar. Aller Anfang setzt Zeit voraus, und ist nur unter der Zeitbedingung vorstellbar. Ein absolut erster Anfang hebt sich selbst auf, denn er ist, als Anfang, doch durch die Zeit bedingt. Sobald ich nun dem Vermögen: Freyheit, ein solches Zeitprädicat beylege, so unterwerfe ich dadurch seine Wirksamkeit der mechanischen Caussalität und Nothwendigkeit, zerstöhre also den Begriff, den ich bestimmen will, selbst.

§. 2.

Freyheit in diesem Sinne ist eine nothwendige Idee, welche die Vernunft a priori bildet, um die bedingten Glieder-Reyhen der Caussal - Verknüpfung des Verstandes auf die Einheit des Unbedingten zurückzuführen.

Die Vernunft übernimmt also diese Idee nicht etwa von dem ursprünglichen Bewusstseyn der Freyheit, sondern sie bildet sie selbst durch gesetzmässige, consequente Wirksamkeit ihres Vermögens, wie jede andre Idee des Undedingten.

§. 3.

Wiewohl wir Freyheit denken können, und denken müssen, so vermögen wir sie doch nie zu erkennen noch zu begreifen.

Ein Erkenntniss der Freyheit erforderte erstlich eine gegebene Anschauung, dann ein Denken dieser Anschauung im Zusammenhange mit dem ganzen Contexte der Erfahrung durch Verstandes-Begriffe. Allein 1) ist eine Anschauung der Freyheit nicht möglich. Sobald Freyheit angeschaut würde, träte sie in die Gränzen, unter die Bedingung und Regeln der Zeit, würde also wenigstens als Freyheit nicht vorgestellt. Unser ursprüngliches Bewusstseyn der Freyheit gründet sich keinesweges auf Gewahrnehmung eines solchen Vermögens, wie wir am gewissesten einsehen, wenn wir Rechenschaft davon geben sollen. 2) Im Zusammenhange mit der ganzen Erfahrung könnten wir die Freyheits-Anschauung nur nach versinnlichten Verstandes-Begriffen denken. Sie würde aber dadurch unausbleiblich in Mechanismus verwandelt. Freyheit ist also unerkennbar.

Man begreift etwas, sobald man die Ursachen davon wirklich erkennt, wiefern sie nur jenes Etwas, und nichts anders, hervorbringen konnten. Auf diese Weise können wir weder in Beziehung auf Freyheit noch in Beziehung auf freye Handlungen eine solche Einsicht erlangen. Die Genesis des Vermögens der Freyheit liegt ganz außer den Gränzen der Erkennbarkeit, und die

Wirkungen der Freyheit sind, so beschaffen, daß sie zu begreifen, nach unsrer Art des Begreifens unmöglich ist. Wir begreifen nur, was wir in mechanischer Caussal - Verknüpfung erkennen.

§. 4.

Freyheit und freye Handlungen können als solche im Contexte der Erfahrung nicht erkannt werden. Es giebt also in der erkennbaren Natur nur mechanische Verknüpfung der Zustände, nur Nothwendigkeit des Geschehens, nur bestimmten Erfolg einer Wirkung aus einer Ursache.

§. 5.

Die ursachliche Verknüpfung, unter welcher der menschliche Verstand sich die Gegenstände der Gewahrnehmung denken muß, wenn sie Glieder seines Erkenntniß - Systemes seyn sollen, ist keine Form der Dinge an sich, sondern gehört dem Verstande zu. Durch Anerkennung derselben lernt man also nicht die absolute Natur der Dinge, sondern ein Verhältniß des Verstandes zu den Erscheinungen in der Zeit kennen.

§. 6.

So wie der Verstand alles Erkennbare nach dem Caussalgesetze denken muß, so darf er keinesweges irgend etwas, was nicht erkennbar ist, demselben unterordnen. Da nun also die Dinge an sich überhaupt nicht erkannt wer-

den können, so darf der Verstand seine Causal - Verknüpfung nicht auf sie übertragen. Und wenn es der Fall seyn sollte, daß der Mensch von gewissen Dingen, ohne daß er sie erkenne und begreife, ursprünglich und unmittelbar Gewissheit hätte: so waren auch diese von jener Erkenntniß - Form ausgenommen.

§. 7.

Der Verstand kann also nicht anders, denn für möglich halten, daß Dingen an sich ein Vermögen der Freyheit zukomme. Ja er kann es sogar nicht für unmöglich halten, daß ein Ding, zwar an sich freye Wirkungen hervorbringe, aber inwiefern es wirkend erscheint, in allen seinen erkennbaren Handlungen als nothwendig bestimmt angesehen werden müsse.

§. 8.

Es können also allerdings in einem Welt-Systeme Causalität durch Freyheit und Natur-Nothwendigkeit bestehen. Ja es kann eines und dasselbe Wesen an sich frey seyn, und in der Erscheinung seiner Wirkungen dem Mechanismus unterworfen seyn.

§. 9.

Die Vernunft kann allem bisher gesagten zu Folge von ihrer Idee der Freyheit nur folgendermaassen Gebrauch machen: 1) sie denkt Freyheit als Urgrund aller mechanischen Causal-

salität, und eignet sie demnach dem nothwendigen Wesen zu, als die einzige mit seinem Begriffe vereinbare Caussalität. 2) Wenn sie etwas als *wirklich erkennen* sollte, wovon sie begreift, daß es nur unter Voraussetzung von Freyheit möglich ist, so muß sie Freyheit als daſeyend voraussetzen, wiewohl sie dieselbe in der erscheinenden Welt nicht gewahr nehmen kann. 3) Wenn der Mensch von seiner Freyheit, ohne sie und ihre Möglichkeit zu erkennen, ursprüngliche und unmittelbare Gewissheit besitzen, wenn Freyheit ein Gegenstand seines Naturglaubens seyn sollte (I. Th. VI. Betr.): so muß sie die Vernunft durch Darthuung ihrer Gedenkbarkeit und Vereinbarkeit mit dem Gesetze des Natur-Mechanismus, vor dem Einwurfe der Unmöglichkeit schützen.

Ich gehe nun zur Betrachtung der moralischen Freyheit über.

§. I.

Moralische Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetz der Vernunft angemessen oder zuwider sind, ohne zu einem von beyden weder durch Einflüsse fremder Kräfte, noch durch seine eignen Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können.

Dies ist der strenge, und, wie ich glaube, allein wahre Begriff der *moralischen Freyheit*. Das *moralisch freye Wesen* ist ihm zu Folge durch sich selbst, und ohne alle Bedingung, gleich vermögend für *contradictorisch entgegengesetzte Handlungen*, kann entweder sittlich gut, oder sittlich böse handeln, ohne eines von beyden müssen zu können.

§. 2.

Der Mensch hat von seiner *moralischen Freyheit* ursprüngliche und unmittelbare Gewissheit durch sein Bewußtseyn. Diese Gewissheit gründet sich nicht auf Gewahrnehmung der Freyheit, nicht schlußweise auf das Bewußtseyn der Pflicht, überhaupt auf nichts Erkennbares und Begreifliches. Sie ist Naturgabe, und ihrer Möglichkeit nach auch Naturgeheimniß.

Das ursprüngliche Bewußtseyn der Freyheit, von welchem ich hier rede, ist freylich unbegreiflich. Wir sehen nimmermehr ein, wie wir auf diese Weise eines Gegenstandes gewiß werden können, welchen wir durch Anschauung und Gewahrnehmung zu erkennen, unvermögend sind. Allein ist es nicht derselbe Fall mit dem ganzen Bewußtseyn unsrer selbst, unsers Daseyns, unsrer Individualität, und unsrer Vermögen? Gründet sich nicht die gesammte Kenntniß unsrer geistigen Natur am Ende auf Facta im Bewußtseyn, die wir nicht weiter zu erklären vermögen, ja

deren Möglichkeit wir nicht einmahl einsehn? Gewiss wird jeder, welcher sich durch die ewigen Zirkel der Schulweisheit nicht täuschen lässt, mit Ja antworten.

§. 3.

Der Mensch gelangt aber auch mittelbar zur Ueberzeugung von seiner *moralischen Freyheit*, indem das in seiner Vernunft enthaltene, und also von ihm wirklich erkannte Sittengesetz nur durch jenes *Vermögen* als möglich gedacht werden kann. Wiefern die also entstehende Ueberzeugung sich nicht auf Einsicht und Erkenntniß der Natur des Gegenstandes gründet, sondern auf das Bedürfnis, für das daheyende Sittengesetz einen Grund seiner Möglichkeit in der Idee eines übersinnlichen unerkennbaren und unbegreiflichen Gegenstandes anzunehmen, so darf man sie mit Recht einen Vernunftglauben nennen.

§. 4.

Der Mensch besitzt also Naturglauben und Vernunftglauben an moralische Freyheit, und es giebt keine andere Art, derselben gewis zu werden.

§. 5.

So lange der Mensch sein Erkenntniß-Vermögen nicht kritisch erforscht hat, um das eigenthümliche Feld der Anwendung für die ihm eigenen Grundsätze und Regeln genau zu

ermessen, so wird er bey dem speculativen Nachdenken in seinem Glauben an Freyheit durch den Grundsatz der ursächlichen Verknüpfung aller Veränderungen der Welt irr gemacht, und in einen Widerstreit entgegengesetzter Behauptungen verwickelt.

Man lese über diesen Gegenstand Kant in der Kritik der reinen Vernunft, im Abschnitte von der Antinomie der reinen Vernunft, und Jakob über die Freyheit, vor Kiefewetters B. über den ersten Grundsatz der Moral - Philosophie.

§. 6.

Sobald er aber durch kritische Erforschung seines Erkenntniß - Vermögens einsieht, daß der Grundsatz der ursächlichen Verknüpfung nur innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt Bedeutung und Anwendung hat, die Dinge an sich aber nicht angeht; so sieht er ein, daß moralische Freyheit, freylich in der Sinnenwelt, als Glied derselben nicht angeschaut und erkannt werden, aber doch dessen ungeachtet in der übersinnlichen Welt Statt finden, und also dem Menschen, wiefern er ein Glied derselben ist, zukommen kann.

Indem gewisse Weltweise diese Vorstellungsart der Möglichkeit moralischer Freyheit, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, dennoch verständlich genug, für widersinnig erklären, und es für empörend halten, daß der Mensch an sich

ein Vermögen besitze, dessen Wirkungen, so bald man sie nach der Form und Regel der Erscheinungen denken will, gerade als das Entgegengesetzte, als dasjenige erscheinen, was sie nicht sind; mögen sie zwar ziemlich fest auf dieses oder jenes metaphysische System fußen, aber unstreitig sich von ihrem eigenen menschlichen Bewußtseyn entfernen. Hielten sie sich bloß an dieses, so würden sie ja mit größter Evidenz einsehen, daß der Mensch in allen seinen Vermögen, in seiner ganzen Natur und Daseyn, sich selbst ein Räthsel ist, daß er die Hauptmerkmale seiner Menschheit nur in unmittelbarem Bewußtseyn fassen kann, und kein Denker noch den Commentar zu den ursprünglichen Datis des Bewußtseyns geliefert hat. Der moralische Mensch ist im unmittelbaren Bewußtseyn sich selbst vollkommen evident; so bald er seine Natur durch Schlüsse der theoretischen Vernunft begreifen will, verirrt er sich, und wird, kein Wunder, mit sich selbst über sich selbst uneins.

§. 7.

Der Mensch wird in dieser Einsicht (§. 6.) befestigt, wenn er bedenkt, daß der *Wille* und alles *Wollen* sich nie als Erscheinung darstellt, sondern, auf eine unbegreifliche Weise unmittelbar zu unserm Bewußtseyn gelangt, daß wir also unsers *Willens* und jedes einzelnen *Wollens* gewiß werden, ohne weder den *Willen*, noch irgend ein einzelnes *Wollen* zu erkennen und zu begreifen.

§. 8.

Er fährt demnach fort, Freyheit als die Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft für wahr zu halten und sich auf sein ursprüngliches Bewußtseyn der moralischen Freyheit ohne Mißtrauen und Befürchtung einer Tauschung zu verlassen.

So viel über die Freyheit, und besonders die moralische. Man kann die Betrachtung dieses Gegenstandes nicht verlassen, ohne die Weisheit zu bewundern, mit welcher für unsre Ueberzeugung von dem Besitze derselben gesorgt ist. Freyheit mußte dem Menschen gegeben werden, wenn er Mensch seyn sollte; er mußte, um als Mensch handeln und Handlung beurtheilen zu können, seiner Freyheit gewiß seyn. Allein er mußte auch, um Mensch seyn zu können, gerade dieses Erkenntniß-Vermögen besitzen, welches wir in ihm finden; ein Erkenntniß-Vermögen, bey welchem er seine eigene Freyheit nicht erkennen kann. Kann man sich wohl eine feinere Weise denken, dem Menschen eine sichere Ueberzeugung von seiner Freyheit zu geben, als die, welche der Urheber desselben befolgt hat? Ohne vermögend zu seyn, seine Freyheit gewahr zu nehmen und zu erkennen, wird der Mensch ihrer ursprünglich durch ein jenseits aller Erfahrung gegründetes Bewußtseyn gewiß, und mit einer Innigkeit gewiß, welcher sich nichts gleichen läßt. Als vernünftiges Wesen muß er über dieses Bewußtseyn der Freyheit philosophiren. Er-

kennen und begreifen kann er die Freyheit und sein Bewusstseyn derselben auf keinen Fall. Weislich ist demnach seine Vernunft so eingerichtet, daß sie völlig begreift, warum es unmöglich ist, die reelle Möglichkeit der Freyheit, und den Grund des Bewusstseyns derselben einzusehn, und darthun kann, daß man nach der logischen Möglichkeit Wesen an sich, allerdings ein Vermögen der Freyheit zuschreiben darf, wenn es auch gleich unmöglich ist, daß es als Glied der Sinnenwelt erscheine, wahrgenommen und erkannt werde, und daß man namentlich dem Menschen ein Vermögen der moralischen Freyheit zuschreiben muß, weil außerdem das Sittengesetz seiner Vernunft sich selbst aufhübe, daß also das ursprüngliche Bewusstseyn keine Täuschung verursache, sondern dem Menschen auf wundervolle Weise seine übersinnliche, für Tugend bestimmte Natur eröffne. — Diese Einrichtung in der menschlichen Natur ist gewiss die erstaunenswertigste Auflösung eines der schwersten Probleme der Schöpfung.

Vierzehnte Betrachtung.

Ueber den Zusammenhang des Glaubensgrundes an das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Vernunft muß den Begriff einer Welt, worinn die Vernunft letzter Zweck ist, entwickelt haben, ehe sie sich natürlich und bündig

zu dem Gedanken an Gott erheben kann. Sie sammelt diesen Begriff nicht etwa auſer ſich durch Erfahrungen, ſondern beſitzt ihn urſprünglich wegen der beſtimmten Wirkungsweiſe ihres Vermögens. Sie kann ſich nichts Beſſeres und Höheres denken, als eine ſolche Welt; ſie iſt Ideal für ſie; ja ſie muß ihrer Natur nach fordern, daß ſie wirklich da ſey. Dieſe Forderung kann die Vernunft auf keine Weiſe aufgeben, ſie thut ſie um ſo dringender und uneingeſchränkter, je inniger und angelegentlicher ſie das System ihrer Principien feſthält; denn ſie würde ſich ſelbſt, ihr Daſeyn und ihre Natur, für widerſinnig erklären müſſen, unausbleiblich mit ſich ſelbſt zerfallen, wenn ſie ihren Weltbegriff für bloſſe Chimäre halten ſollte. Nun liefert ihr zwar die äußere Welt, bey aller ihrer partiellen Zweckmäßigkeit, kein unzweydeutiges Merkmal, an welchem ſie die wirkliche Realifirung ihres Weltbegriffes zu erkennen vermöchte; und je mehr ſie das Spiel der phyſiſchen Kräfte der Natur beobachtet, um deſto unmöglicher ſcheint es ihr, daß dieſe für ſich durch ihr Wirken den Plan der Vernunft ausführen ſollten; allein ihr eigenes Daſeyn iſt doch ſchon ein wichtiges Moment für die Vorausſetzung, daß dieſe Welt wirklich ein System von Weſen nach dem Endzwecke der Vernunft ſey, und die Idee eines Gottes, welche ſie aus ihrer eigenen Natur ſchöpft, giebt ihr mit einem Mahle über die Möglichkeit der Vorausſetzung Aufſchluß.

Wenn die Vernunft nur durch das Daseyn einer Welt, nach dem Endzwecke der Vernunft, befriedigt werden kann, und also in der Welt, deren Realität sie fordert, die vernünftigen Wesen Zwecke an sich, seyn müssen: so muß sie auch damit selbst fordern, daß die vernünftigen Wesen sich in unendlichem Fortschritte der höchsten, reinsten Vernünftigkeit nähern. Vollkommene Vernunftmäßigkeit ist für die Endlichen nicht möglich, also ein unendliches Erheben und Annähern zu diesem Ideale. Allein für diese sich immer fortbildenden vernünftigen Wesen muß sie auch die Glückseligkeit fordern, welche sie verdienen. Sie muß also eine unendlich vervollkommende und beseeligende Unsterblichkeit für dieselben eben so gewiß annehmen, als das Daseyn eines Gottes. Denn ohne dieselbe bliebe zwar der Plan einer Welt nach dem Endzwecke der Vernunft angelegt, aber er würde nicht ausgeführt. Und die Vernunft müßte bey dieser trostlosen Aussicht nothwendig mit sich selbst in Widerstreit gerathen.

So hängt also der Glaube an Gott und der Glaube an Unsterblichkeit innig zusammen, und ein ächter wirksamer Glaubensgrund für Gottes Daseyn ist zugleich und eben so überzeugend ein Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele.

Funfzehnte Betrachtung.

Contemplativer moralischer Glaubensgrund für das Daseyn Gottes.

Bereits in der fünften Betrachtung habe ich ein *contemplatives moralisches* Bedürfniss des Glaubens an Gott, und ein *practisches moralisches* unterschieden, habe angedeutet, daß mir aus der Moralität der Vernunft ein zweyfacher Glaubensgrund für Religion herzufließen scheine: einer enthalten in der Ueberzeugung, das moralische Vermögen des Menschen könne nicht daseyn, wenn es keinen Gott gebe, die Annahme eines Gottes sey die einzige Bedingung, unter welcher der Mensch die Wirklichkeit und den Charakter desselben gedenken und begreifen könne; und ein anderer, welcher darauf beruht, daß der Glaube an die Wirklichkeit Gottes die Bedingung einer vollkommenen Wirksamkeit des moralischen Vermögens ist, indem die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst gerathen müßte, wenn sie das Daseyn Gottes läugnete, oder doch nicht annähme, und zugleich dem Sittengesetze strenge Folge leisten zu müssen glaubte.

Daß beyde Glaubensgründe auf das genaueste verwandt sind, erhellet von selbst. Sie stützen sich auf das Daseyn der moralischen Vernunft, ihres Gesetzes, und der darinn gegründeten nothwendigen Pflicht der Menschheit nach ihrem ganzen Umfange. Allein deshalb sind sie nicht identisch, vielmehr erfordert jeder eine besondere Wirksamkeit der Vernunft. Der contemplative

moralische Glaubensgrund entsteht und wirkt durch die theoretische Vernunft, in wiefern diese das moralische Gesetz der praktischen Vernunft zu einem Gegenstande ihres Begreifens macht, und also über etwas, was ist, (das Sittengesetz, welches bestimmt, was seyn soll, also praktisch ist, ist für sich da, und wird theoretisch erkannt;) und den Grund seiner Möglichkeit philosophiert. Der praktische moralische Glaubensgrund beruht ganz auf dem Bewusstseyn der moralischen Verpflichtung, vollkommen gesetzmässig und sittlich gut zu handeln. Er ist um so wirksamer, je inniger und stärker ein Mensch diese Nothwendigkeit nach ihrem ganzen Umfange fühlt. Der moralische Glaube durch Contemplation der Moralität, wird also durch einen innern Drang des Erkenntniss - Vermögens, durch eine theoretische Nothwendigkeit, der praktische moralische Glaube durch einen innern Drang des moralischen Vermögens selbst, durch eine praktische Nothwendigkeit erzeugt.

Demonstrative Form wird man von dem contemplativen moralischen Glaubensgrunde nicht fordern. Er ist seiner Natur nach derselben nicht fähig. Man kann bloß die Art und Weise bestimmen, wie vom Bedürfnisse der Vernunft gedungen sich der Mensch auf diesem Wege zum Glauben an Gott und Religion erhebt.

§. I.

Die moralische Vernunft ist ein Gegenstand des Erkenntnisses der theoretischen Vernunft,

und zwar ein Gegenstand , welcher , bloß als Gegenstand der Betrachtung schon , dieselbe zwingt , über den Grund ihres Daseyns , ihre Natur , und Bestimmung zu philosophieren.

Die moralische Vernunft wird also hier , als Gegenstand des theoretischen Vernunft-Gebrauchs betrachtet , und von ihr , als solcher behauptet , daß die Betrachtung desselben die Frage wegen des Grundes ihres Daseyns und ihres ganzen Zweckes unabweislich zur Beantwortung aufdringe. Es wird also hier auf das Interesse der eigenen Ausübung nicht unmittelbar gesehen , sondern die moralische Vernunft ganz im Allgemeinen , wie jeder Gegenstand der Erkenntniß betrachtet. Die moralische Vernunft ist aber allerdings ein Gegenstand des Erkenntnisses , wiewohl die Freyheit es nicht ist. Sie wird erkannt in dem Sittengesetze , welches sie aufstellt.

§. 2.

Indem die theoretische Vernunft die moralische Vernunft anerkennt , muß sie die moralisch vernünftigen Wesen als eine für sich bestehende , durch ihr Vermögen bestimmte Gattung betrachten , und diese Gattung , wegen ihres moralischen Charakters als Zweck an sich ansehen.

§. 3.

Wiewohl die moralische Vernunft von den Naturkräften nicht afficiert werden kann , so

sind doch in dieser Welt moralische Vermögen und Naturkräfte zu einem Ganzen vereinigt.

§. 4.

Von allen Naturkräften kann die theoretische Vernunft keine als Endzweck, muß sie vielmehr alle für bloße Mittel zu einem Endzwecke ansehen.

Naturkräfte und ihre Wirkungen sind insgesammt gut, aber nicht an sich, sondern zu irgend etwas; sie haben keinen Werth an sich, als selbstständige Zwecke, sondern bloß relativen Werth der Mittel. Beziehen wir die Naturkräfte immer nur auf einander, so betrachten wir eine unendliche Reihe von Gliedern, wovon immer eines für das andre gut ist; allein wir finden in ihnen selbst kein Ende dieser Beziehungen, keinen letzten Zielpunct, in welchem sich alle jene Nützlichkeiten vereinigten.

§. 5.

Die theoretische Vernunft ist also gezwungen, diese Welt als ein Ganzes vereinigter moralischer Vermögen und Naturkräfte zu betrachten, in welchem jene, Zwecke an sich, diese, bloß Mittel zu denselben sind.

§. 6.

Sie wird durch diese Einsicht zu der Frage bestimmt, wie eine solche Welt möglich, was der Grund ihres Daseyns sey?

§. 7.

In dem moralischen Vermögen findet sie nicht etwa bloß bestimmten Grund zu mechanischen Wirkungen, wie in physischen Kräften, sondern eine ausdrückliche vollendete Gesetzgebung für das vernünftige Wesen, und den Plan zu einem im Ganzen mit den Principien dieser Gesetzgebung übereinstimmenden Schicksale desselben. Und wenn sie die in der Natur des moralischen Vermögens selbst gegründete Beziehung jener Gesetzgebung, und Planes auf *alle* vernünftige Wesen betrachtet: so muß sie anerkennen, daß die Vernunft eine ausdrückliche moralische Gesetzgebung für das ganze All der vernünftigen Wesen, und den Plan zu einem mit jener Gesetzgebung, mit dem Verdienste und den gerechten Forderungen aller vernünftigen Wesen, im Ganzen völlig übereinstimmenden Schicksale desselben enthält.

Der Gegenstand dieses Satzes ist ein Factum, welches man nur so lange bezweifeln kann, als man die praktische Vernunft noch nicht für sich allein in ihrer ganzen Reinheit betrachtet hat. Vor allem, was die physische, selbst die physisch-geistige Welt darstellt, behauptet es gewiß den obersten Platz, und muß das höchste Interesse erregen, dessen die theoretische Vernunft fähig ist; ein Interesse, welches ihr, als theoretischer Vernunft, Entscheidung wegen des Ur-

grundes und der ganzen Bestimmung des moralischen Vermögens abdringt. Das Interesse der theoretischen Vernunft bey der Anerkennung des moralischen Vermögens gründet sich hauptsächlich auf folgende Momente. 1. Alles Bestreben der theoretischen Vernunft geht am Ende auf das Ueber sinnliche, um in demselben letzte Gründe und Bedingungen des Erkennbaren zu finden. Da sie nun diese nach den Gränzen ihrer Erkenntniß nicht wirklich erkennen kann: so bildet sie in Gemäfsheit ihrer gesetzmässigen Forderungen die Ideen derselben durch ihr eignes Vermögen. Das moralische Vermögen nun ist so ganz über die Sinnenwelt erhaben, bezieht sich so ganz auf eine überirrdische Ordnung der Dinge, daß die theoretische Vernunft durch Betrachtung desselben eine Aussicht in die Sphäre zu bekommen glaubt, auf welche sie unablässig gerichtet ist, die Sphäre des Ueber sinnlichen, worinn, wenn irgend wo, die letzten Gründe und Bedingungen des Erkennbaren gefunden werden müssen. 2. Wenn die theoretische Vernunft auch überzeugt ist, daß die Gegenstände der Ideen nach der Verfassung des menschlichen Erkenntniß - Vermögens nicht wahrgenommen werden können, so wird sie doch der Realität derselben schon dadurch mehr versichert, 1) daß sie vom Daseyn einer über sinnlichen, einer Verstandes - Welt überzeugt wird, welche von der Form und den einschränkenden Bedingungen der Sinnen - Welt frey ist, und unter einer ganz andern Gesetzgebung steht, in welcher also jene Gegenstände, obwohl in der Sinnen-

Welt unmöglich, Statt finden können; 2) und daß sich ihr sogar ein Gegenstand darstellt, (das Sittengesetz in dem moralischen Vermögen) welcher, wenn bloß Sinnen Welt da wäre, nicht möglich seyn könnte, also unmittelbar im Ueber-sinnlichen seinen Grund hat, und welcher nur durch die Ideen der theoretischen Vernunft auf befriedigende Weise begriffen werden kann. 3. Die theoretische Vernunft sucht vollkommene Einheit aller Erkenntnis; wenn diese also durch Betrachtung des moralischen Vermögens bewirkt werden können sollte, so muß sie ihre ganze Kraft darauf wenden, um über den Urgrund und Endzweck aller Moralität zu entscheiden.

Wenn ich im Satze behaupte, die moralische Vernunft enthalte eine ausdrückliche Gesetzgebung für das ganze All der vernünftigen Wesen, und den Plan eines mit jener Gesetzgebung im Ganzen völlig übereinstimmenden Schicksals derselben: so dichte ich nichts in dieselbe hinein, sondern entwickle nur, was ursprünglich in ihr enthalten ist, und was jeder Denker allgemeingültig und nothwendig in derselben finden muß, so bald er sie nur vollständig und rein betrachtet. Die Beziehung der moralischen Vernunft - Gesetzgebung auf alle vernünftige Wesen kann eben wegen ihrer uneingeschränkten und nothwendigen Allgemeinheit nicht durch Erfahrung entstanden seyn, zu geschweigen, daß sie gar nicht etwa bestimmt, was geschieht, sondern was durch Freyheit geschehen soll, und was auf das durch

Freyheit geschehene moralisch nothwendig folgen muß.

§. 8.

Die moralische Vernunft giebt dem All der vernünftigen Wesen das uneingeschränkte Geboth, sich durch reine, ohne alle Rücksicht auf zu erwerbende Glückseligkeit auszuübende Tugend der Glückseligkeit würdig zu machen, und das unnachlässliche Recht, für moralisches Verdienst verhältnißmäßige Glückseligkeit zu fordern. Sie stellt also ein Welt-System als nothwendig vor, in welchem die endlichen vernünftigen Wesen sich unablässig der Glückseligkeit würdig machen, und im Verhältnisse ihres Wachstums an Würdigkeit beglückseligt werden *).

§. 9.

Die theoretische Vernunft kann das Daseyn der moralischen Vernunft nicht durch sie selbst und durch keinen Gegenstand der physischen Welt begreifen; nicht durch sie selbst, denn sie enthält den Grund ihres Daseyns ebenso wenig, als den Grund der künftigen Ausführung ihres *ganzen* Plans, welcher auf allgemeine Harmonie der Glückseligkeit und des moralischen Verdienstes geht; nicht durch einen Gegenstand der physischen Welt, denn Ab-

*) S. I. Th. V. Betr. S. 174. 175.

hängigkeit von dieser widerstreitet der Natur einer moralischen Vernunft.

§. 10.

Eben so wenig kann die theoretische Vernunft das Daseyn eines Systemes vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte, weder durch das moralische Vermögen selbst, noch durch irgend einen Gegenstand der physischen Welt begreifen, aus denselben Gründen. (§. 9.).

§. 11.

Nun enthält aber die theoretische Vernunft ursprünglich die Idee eines *nothwendigen allervollkommensten Wesens*; eine Idee, deren objective Realität für sie so lange problematisch seyn muß, als sie keinen Gegenstand erkennt, welcher sie zur Entscheidung über seinen Urgrund zwingt, und welcher nur durch Voraussetzung der Wirklichkeit jener Gegenstände begriffen werden kann, aber sobald angenommen werden muß, als dieser Fall eintritt.

§. 12.

Die moralische Vernunft und die daseyende Welt vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte ist ein solcher Gegenstand.

§. 13.

Die theoretische Vernunft muß über seinen Urgrund entscheiden.

§. 14.

Er kann seinem Urgrunde nach nur durch Voraussetzung des nothwendigen allervollkommensten Wesens begriffen werden.

§. 15.

Die theoretische Vernunft muß also das nothwendige allervollkommenste Wesen als Urgrund der moralischen Vernunft und ihrer Gesetzgebung, als Schöpfer des daseyenden Systems vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte, als künftigen Ausführer des moralischen Plans dieses Systems annehmen.

§. 16.

Sie kann dieses nicht anders, als indem sie das nothwendige allervollkommenste Wesen, begabt mit dem vollkommensten Willen und dem vollkommensten Verstande, denkt.

§. 17.

Die theoretische Vernunft gelangt mit diesem Glauben an Gott zugleich zu dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Denn diese gehört unnachlässlich zur Ausführung eines moralischen Weltplanes; und es kann, ohne Annahme des Erfolgs derselben durch Gott, das Daseyn der moralischen Welt, und eines Systems vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte nicht begriffen werden.

So tadelhaft dieser Gang der theoretischen Vernunft zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele seyn würde, wenn sie ihn für den Gang des syllogistischen Beweises ausgäbe: so sehr ist er über jeden Einwurf erhaben, wenn sie ihn als das, was er ist, als von nothwendigem Bedürfnisse bestimmten und geleiteten Fortschritt zu einem mit ihren Principien einhelligen Glauben an jene Gegenstände darstellt. Erst, wenn sie durch ihn zu diesem Ziele gebracht worden ist, hat sie ein sicheres Princip der Weltbetrachtung, und kann, was ihr nothwendiger ist als alles, über den Plan des Welt-Ganzen mit sich eins werden.

Wiewohl ich indessen den eben angegebenen contemplativen moralischen Glaubensgrund für keine beliebige Dichtung, sondern für das Resultat einer wesentlichen, ursprünglichen Richtung der theoretischen Vernunft halte: so gestehe ich dennoch, daß der praktische moralische Glaubensgrund, zu welchem ich nun übergehe, wichtige Vorzüge vor jenem hat; ich möchte sagen, jener sey fähig, eine Theorie der Religion zu erzeugen; dieser aber bringe eine wirkfame lebendige Religion in den Herzen guter Menschen hervor *).

*) Ich setze noch folgendes zum Ueberflusse her, um deutlicher zu zeigen, daß der contemplative und der praktische moralische Glaubensgrund wirklich zwey verschiedene Glaubensgründe sind. 1. Die Verschiedenheit zeigt sich am auffallendsten in den Wirkungen. Beyde bringen Ueberzeugung, Glauben hervor; allein nicht ganz einen und denselben. Der religiöse Glaube, bloß entstanden durch

Sechzehnte Betrachtung.

Praktischer moralischer Glaubensgrund des Daseyns Gottes.

Vielleicht zu weitläufig habe ich bereits im I. Th. der 5. und 6. Betr. über den Gesichtspunkt gesprochen, aus welchem der praktische

den contemplativen moralischen Glaubensgrund, ist ein todter Glaube, d. h. wie sehr er auch die Vernunft zur Gewissheit bestimmt, so ist er doch nur von speculativem Interesse begleitet, und verträgt sich sogar bey unzähligen Menschen neben der größten praktischen Immoralität. Ich berufe mich auf die Erfahrung, und fordre jeden Beobachter des Menschen zum Zeugnisse auf, ob nicht zahllose Beyspiele meine Behauptung bestätigen. Ganz anders ist es aber mit dem praktischen moralischen Glaubensgrunde, welchen Kant für den einzigen hält; dieser erzeugt lebendigen religiösen Glauben, d. h. einen solchen, welcher auf dem wirksamsten Interesse für das Gute selbst beruht, und jenes Interesse immer inniger und thätiger macht, immer mehr in tugendhafte Handlung überführt. Dieser Glaube verträgt sich mit festgesetzter Immoralität nicht, sondern ist nur ein Gefährte wahrer und wirksamer Tugend. 2. Man nehme folgende Fiction an, es gäbe Menschen von bloß theoretischer Vernunft, und Menschen von theoretischer und praktischer Vernunft in solchem Verhältnisse, daß jene diese in ihrer Moralität zu erkennen fähig wären. Jene ermangeln alles eigenen Interesses an der Ausübung des Guten, können aber doch nicht umhin, mit der größten Bewunderung diese zu betrachten, sie für erhabnere Wesen, als sie, für Zwecke an sich in der Welt anzusehn. Sollten jene nicht, bloß durch theoretische Contemplation der Moralität, zum Glauben an Gott übergehen können? — Ihr religiöser Glaube würde indessen nur ein todter seyn, aber doch ein religiöser Glaube. —

moralische Glaubensgrund für Gott und Unsterblichkeit zu betrachten ist. Jene Bestimmung vorausgesetzt, welche für die Beurtheilung der ganzen Beweis - Art wichtig ist, will ich gegenwärtig den Gang der Vernunft bey derselben umständlicher aus einander setzen.

§. 1.

Der Mensch, wiefern er praktische Vernunft besitzt, ist sich seiner Verbundenheit zu dem ganzen Umfange der Pflicht nach dem Sittengesetze bewußt.

§. 2.

Die völlige Ausübung derselben ist der Gegenstand seines nothwendigsten Wollens, und seines höchsten Interesses.

§. 3.

Er kann im Zustande der wirkenden Vernünftigkeit nie jenes Bewußtseyn (1.), nie die Nothwendigkeit dieses Willens und dieses Interesse's (2.) läugnen.

Auf einem schönern Grunde kann in der That kein Beweis für das Daseyn Gottes beruhen, wenn auch noch so viele möglich wären. Der Grund ist eine Wahrheit, welche den Menschen in seiner wahren Würde darstellt, und eine Religion, von ihr hergeleitet, ist in das adelste und dauerndeste Verlangen der Seele verflochten. Nichts ist dem Menschen gewisser, als seine Pflicht, nichts ihm nothwendiger und seiner Natur eigener, nichts ihm höher und schätzbarer, als das Interesse an

der Ausübung des Sittlich - Guten. Nicht als ob er immer diesem seinem wesentlichen Charakter im Handeln treu bliebe, nicht, als ob er immer in Wollen und That wahrer Mensch wäre, und die Menschheit ehrte; sondern wiefern er, wenn seine Vernunft in voller Wirksamkeit ist, und das Spiel der übrigen Seelen - Kräfte ordnet und leitet, so gesinnt ist, und nothwendig so gesinnt seyn muß.

So oft über die Gründe von Ueberzeugungen philosophirt wird, deren Annahme für die Menschheit Bedürfnis ist, muß der Mensch in dieser Verfassung betrachtet werden; denn in derselben ist er recht eigentlich Mensch, nach der ganzen ursprünglichen Würde seines Wesens. Was er dann denkt, glaubt, begehrt und empfindet, das ist ächt menschlich gedacht, geglaubt, begehrt und empfunden.

§. 4.

Wenn der vernünftige Mensch den Umfang des moralischen Vernunft - Gebotes und seine uneingeschränkte, um keinen Grad nachzulassende Verbindlichkeit, es zu erfüllen, mit der Dauer eines zeitlichen Erdenlebens zusammenhält: so findet er, daß die größte Länge eines solchen zu jenem Zwecke nicht zureichen kann, und fordert, wiefern er weder das Vernunft - Geboth noch seine Verbindlichkeit, es zu erfüllen, aufheben, oder im mindesten einschränken und verringern kann, eine Existenz, in welcher er ganz werden könne, was zu

seyn, er sich so streng verbunden fühlt, wenn anders nicht alle Moralität für eine bloße Tauschung oder einen unvernünftigen Zwang von ihm gehalten werden solle.

Der Uebergang von der Anerkennung seines moralischen Verhältnisses zur Forderung einer solchen Existenz ist ganz natürlich, und der Vernunft nothwendig: denn das moralische Vernunft-Geboth wäre etwas ganz widersinniges, und müßte durch die Vernunft selbst verworfen werden, wenn es keine Existenz gäbe, in welcher seinem Inhalte Genüge geleistet werden könnte.

§. 5.

Wenn das vernünftige Wesen bedenkt, daß kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns, der völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze fähig ist: so kann es sich die für die vernünftigen Wesen durch das Sittengesetz gebothene völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze nur in einem ins *Unendliche* gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit denken. Da nun aber dieser nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich ist, so fordert es eine solche, als eine Bedingung, ohne welche sie vernünftiger Weise das Sittengesetz in seinem ganzen Umfange nicht für wahr halten könnte.

S. Kant in der Kritik der prakt. Vern. S. 219. — 223. „Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen, sagt er hier unter andern, ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze; und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hofnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralisch-Bessern, und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlischen künftigen Zeitpunkte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben, (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammen reimt,) völlig adaequat zu seyn.“

§. 6.

Unendliche Fortdauer der Existenz, verbunden mit Persönlichkeit, ist Unsterblichkeit.

§. 7.

Der vernünftige Mensch soll sich durch Ausübung des Sittengesetzes der Glückseligkeit würdig, diese selbst aber nie zur Motive seines Handelns machen. Er soll sich also dadurch, daß er sich zu seinen Handlungen nach reinen auf Glückseligkeit nicht gerichteten Maximen bestimmt, und sich der Glückseligkeit würdig macht, ein Recht auf dieselbe verschaffen. Ohne also sich selbst zu widersprechen, fordert der vernünftige Mensch, als nach dem Sittengesetze nothwendig, Glückseligkeit für sein moralisches Verdienst.

§. 8.

Tugend und Glückseligkeit sind also der letzte, unbedingte Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger, aber endlicher Wesen, das höchste Gut.

Die Worte des Satzes: „*Tugend und Glückseligkeit sind — Gegenstand des Begehrungsvermögens*“, lassen nicht etwa der Glückseligkeit einigen Antheil an der Motivirung gut seyn sollender Handlungen, wovon sie ganz ausgeschlossen bleiben muß. Sie sagen freylich aus, daß das vernünftige Wesen Glückseligkeit eben so nothwendig als Tugend begehren müsse, daß es

nicht nach Tugend streben könne, ohne auch nach Glückseligkeit zu streben; aber nicht, als ob es nach Glückseligkeit, als dem Zwecke, wozu die Tugend nur Mittel, streben müsse; sondern wiefern es Glückseligkeit, als moralisch nothwendige Folge der wahren Tugend zu begehren, durch seine Moralität selbst bestimmt ist. Glückseligkeit hat also hier auf die Hervorbringung der tugendhaften Handlungen keinen Einfluß; die Vernunft würde sich selbst entgegen arbeiten, wenn sie ihr nur den mindesten Grad davon verstattete. Sobald dies geschähe, wären die dadurch erzeugten Handlungen gar keine tugendhaften Handlungen; es könnte also auch Glückseligkeit nicht als moralisch nothwendige Folge derselben begehrt werden. Aller Anspruch auf dieselbe fiele weg, indem der Grund desselben, reine sittliche Güte fehlte.

Dafs man Kant bey seiner Bestimmung des höchsten Gutes : Tugend und Glückseligkeit, als Gegenstandes des Begehrungs - Vermögens vernünftiger Wesen, des Widerstreits mit seinen eigenen moralischen Principien beschuldigen wollen, ist, ausser andern Gründen, auch deshalb zu verwundern, weil er mit seiner Behutsamkeit in seiner Kritik der praktischen Vernunft ausdrücklich vor einem solchen Mißverständnisse warnt. Ich zeichne die hieher gehörige Stelle (S. 196. 197.) aus : „Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist, (nämlich allein die Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend,

fodert): so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens seyn, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objecte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gefinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man von dem moralischen Gesetze irgend ein Object, unter dem Nahmen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Princip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moralische Princip verdrängen würde. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Gutes das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Object, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsre praktische Vernunft möglichen Existenz desselben, zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sey; weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz, und kein anderer Gegenstand, nach dem Princip der Autonomie,

den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willens-Bestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden, weil man sonst sich selbst mißversteht, und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.“

§. 9.

Das vernünftige Wesen kann das Sittengesetz nur dann für gültig halten, wenn es überzeugt wird, daß das höchste Gut in diesem moralisch-physischen Welt-Systeme, wovon es Mitglied ist, wirklich vorbereitet ist, und also auch künftig einmal unausbleiblich erfolgt.

§. 10.

Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist nicht Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze selbst nicht der mindeste Grund zur Hervorbringung des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glück-

feeligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.

§. 11.

Wenn nun das höchste Gut nichts desto weniger Gegenstand des Begehrungsvermögens des vernünftigen Wesens seyn muß, so ist es gezwungen, das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur anzunehmen, welche den Grund der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält.

§. 12.

Es muß dieser obersten, von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität zueignen, muß sie demnach als ein Wesen denken, welches durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist. Ein solches Wesen ist *Gott*.

Nur, wenn die praktische Vernunft zu diesem Ziele gelangt ist, versteht und begreift sie ihr außerdem widersinniges Verhältniß gegen die Natur und gegen sich selbst, wird mit sich selbst vollkommen einig. Nun erst nimmt sie an der großen Aufgabe der Moralität ein Interesse, welches von keinem Mißtrauen, keiner Furcht geschwächt wird. Die Welt stellt sich ihr als ein nach dem Gesetze der höchsten moralischen Ver-

nunft entworfenes System vereinigter vernünftiger Wesen und physischer Kräfte dar; als ein System in welchem jedes freye Wesen im, Ganzen seiner Existenz, nach demselben heiligen Princip behandelt wird, zu dessen Befolgung es selbst unachlässlich verbunden ist; als ein System, dessen Plan auf völlige Harmonie der größtmöglichen Tugend mit der Glückseligkeit, als seinen letzten Zweck geht, und durch die Allmacht seines Stifters unausbleiblich ausgeführt werden wird. — So wird sie der Befriedigung jedes gerechten Anspruchs, jedes guten Verlangens sicher, und auf eine Weise sicher, bey welcher der erhabene Charakter der Menschheit in das schönste Licht gestellt wird, und die ganze Strenge der Pflicht mit der vollen Begier nach Glückseligkeit in ein lebenswürdiges Einverständniß gebracht ist.

Anhang.

Man hat dem in der vorigen Betrachtung entwickelten Kantischen Glaubensgrunde für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele mannichfaltige und mit unter harte Vorwürfe gemacht. Diejenigen davon, welche dahin gehen, daß Kant sich mit demselben, sowohl 1) im Betreff der Grundsätze seiner Kritik der reinen Vernunft, 2) als im Betreff seiner Moralprincipien, widerspreche, fallen unstreitig bey genauerer Einsicht in das Ganze seines Systems weg. Was den ersten vorgeblichen Widerspruch betrifft, so sollte, dünkt mich aller Ansehn desselben durch die Abschnitte der Kritik der R. V. von dem letzten

Zwecke des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft; (S. 825. 3. A.) von dem Ideal des höchsten Gutes, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft; (S. 832.) von Meynen, Wissen, und Glauben, (848.) besonders aber auch durch das Kapitel der Kritik der praktischen Vernunft: von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen (S. 215.—219.) gehoben seyn, im Fall man sie mit gutem Willen und gehöriger Aufmerksamkeit läse. Was den zweyten angeht, so glaube ich dem Vorwurfe desselben durch die Art und Weise, wie ich das Verhältniß des höchsten Gutes zum Willen der vernünftigen Wesen bestimmt habe, (I. Th. 5. Betr. S. 187. 6. Betr. S. 222. 223. 224. 2. Th. I 5. Betr.) hinlänglich entgegen gearbeitet zu haben. — Mehrere Einwürfe selbst scharfsinniger Männer kann man bey unpartheyischer Beurtheilung für nichts anders, als für Sophistereyen halten. Ich wundre mich, daß Herr Flatt in Tübingen sich herablassen konnte, seinem Buche über den moralischen Erkenntniß - Grund der Religion dergleichen einzuweben. Mit welcher glimpflicheren Benennung, als der Sophistereyen soll man folgende Behauptungen desselben benennen? — Kant läßt die praktische Vernunft mit dem Sittengesetze nothwendig den Glauben an Gott, Unsterblichkeit, und künftige Wirklichkeit des höchsten Gutes verknüpfen, unerachtet die reine theoretische Vernunft keine zureichenden Gründe für dies Daseyn eines Gottes enthalte,

sondern Gott bloß als eine widerspruchsfreye Idee darstelle; ich habe gezeigt, mit welchem Rechte. Herr Flatt glaubt, ein solcher moralischer Glaube habe keinen zureichenden Grund, und versucht, aus dem Kantischen Grundsatz zu erweisen, es müsse für jene Wahrheit außer dem nothwendigen Bedürfnisse der moralischen Vernunft, auch zureichende theoretische Gründe geben. „Wenn es wahr ist, daß die Beobachtung des Sittengesetzes unnachlässlich von uns gefordert wird, und folglich auch für uns möglich ist; wenn es ferner wahr ist, daß die Möglichkeit derselben von der Hoffnung einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit abhängt; so muß man, dünkt mich, auch annehmen, daß es möglich für uns sey, zu dieser Hoffnung zu gelangen. Nun aber setzt die Möglichkeit dieser Hoffnung bey vernünftigen Menschen, als solchen, Erkenntnisgründe voraus, welche befriedigend für den Verstand und für alle vernünftige Menschen, als solche, gültig sind. Es muß also auch wirklich Gründe von der Art, auf die jene Hoffnung gestützt werden kann, geben, d. h. es müssen Gründe für dieselbe vorhanden seyn, die von dem, den sie anführen, (dem praktischen) verschieden sind.“ So hätte also Herr Flatt Kant das nothwendige Daseyn theoretischer Vernunftgründe aus seinen eigenen Vorderfätzen erwiesen! Sehr viel allerdings, wenn es sich so verhielte. Allein die Bündigkeit des ganzen Raisonnements dürfte gerechten Zweifeln ausgesetzt seyn, wenn es in Beziehung auf die Schranken des menschlichen

Erkenntniß - Vermögens geprüft würde. Consequenter Weise könnte nur so geschlossen werden. „Nun setzt die Möglichkeit der Hofnung der künftigen Wirklichkeit des höchsten Gutes bey vernünftigen Menschen, als solchen, zureichende, und zwar solche *Gründe voraus, welche nach dem Erkenntniß - Vermögen der Menschheit für jenen Gegenstand der Ueberzeugung möglich sind.*“ Andere Gründe kann das vernünftige Wesen vernünftiger Weise nicht fordern. Wenn nun für jenen Gegenstand der Ueberzeugung alles *Erkennen, Wissen, und directes Beweisen* unmöglich ist, wovon Herr Flatt (so viel mir bewußt;) das Gegentheil noch nicht gezeigt hat, wenn also bloß ein Fürwahrhalten im Glauben Statt finden kann: so ist das Aeußerste, was das vernünftige Wesen fordern kann, daß dieser Glaube auf einem Grunde ruhe, welcher das wesentlichste und höchste Merkmal der Menschheit ausmacht; ein Merkmal, welches Entscheidung über seine Möglichkeit abdringt, und auf keine Weise, wenn nicht unter Voraussetzung jenes Gegenstandes, begriffen werden kann. Dies ist nun der Fall bey dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit, dessen Nothwendigkeit für das vernünftige Wesen unmittelbar und unauflöslich mit der moralischen Nothwendigkeit verknüpft ist. Herr Flatt müßte, um diese Quelle der Ueberzeugung verdächtig zu machen, andre Gründe gebrauchen, als er in seinem Buche aufstellt. Denn diese können unmöglich bey eindringenderen Köpfen Nachdruck haben. „Sie setzen, sagt sein B * * S. 18. (bey

der Behauptung der Unmöglichkeit einer vollkommenen Wirksamkeit des Sittengesetzes ohne Glauben an die künftige Wirklichkeit des höchsten Gutes), voraus, „dass ein allgemeines praktisches Interesse, für sich allein unabhängig von allen theoretischen Erkenntniss - Gründen, ein für den Verstand hinreichender Grund sey, eine an sich nicht widersprechende Meynung für wahr zu halten, oder etwas, das an sich nicht widersprechend ist, zu hoffen, oder nicht. In dem letzten Falle heben sie die Gültigkeit ihres Schlusses offenbar von selbst auf; denn in diesem Falle müssen sie selbst annehmen, dass die Hoffnung, von der die Rede ist, sich auf gar keinen zureichenden Grund stütze, und folglich vernünftiger Weise nicht gefasst werden könne. In dem ersten Fall aber legen sie ein Princip zum Grunde, welches mit den Gesetzen, denen mein Verstand, und so viel mir bekannt ist, auch der *Verstand mehrerer anderer Menschen* schlechterdings zu folgen genöthigt ist, in einem auffallenden Widerspruche steht. Denn für meinen Verstand ist es schlechterdings unmöglich, irgend einen Satz, wenn er auch keinen Widerspruch enthält, deswegen und bloß deswegen für wahr zu halten, weil das Fürwahrhalten desselben zu Erreichung irgend eines praktischen Zweckes zuträglich, oder nothwendig ist. Wünschen muß ich freylich immer, dass ein solcher Satz wahr seyn möge — wünschen muß ich also auch, dass ich Gründe finden möge, die mich von der Wahrheit desselben zu überzeugen-

„gen, zulänglich seyen. Aber der Wunsch selbst, „wie stark und wie vernünftig er auch seyn mag, „kann doch nie bey mir die Stelle eines Wahrheitsgrundes vertreten, so lange mein Verstand den „Gesetzen gemäß wirkt, die zu seiner Natur gehören.“ Kant setzt keinesweges bloß voraus, daß das unüberwindliche Interesse an der Moralität hinreichender Grund für die Vernunft ist, einen Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, ohne sie zu begreifen und theoretisch erweisen zu können, sondern erthut dieses aus der Natur der Vernunft selbst dar. Herr Flatt aber setzt bloß voraus, daß jener Grund für sich nicht vollgültig sey, ohne den Beweis davon zu geben. Wie flüchtig derselbe überhaupt in der ganzen Untersuchung verfahren, zeigt sich nur zu deutlich in den Ausdrücken: „ein allgemeines praktisches Interesse,“ „zur Erreichung irgend eines praktischen Zweckes“ (als ob nicht der Zweck der moralischen Vernunft und ihr Interesse ganz einzig wären) auch in der Berufung auf seinen und anderer Menschen „Verstand“ in einem Falle, wo nur von der „Vernunft“ die Rede seyn kann. — Umständlicher über den ganzen Einwurf zu reden ist für mich um so überflüssiger, da ich im I. Th. d. V. Betr. d. 4. Abschn. in Beziehung auf denselben, und ähnliche, nach meiner Ueberzeugung, befriedigend für jeden partheylosen Wahrheits-Forscher über die Berechtigung der moralischen Vernunft, Gott und Unsterblichkeit, ohne Gründe der theoretischen Vernunft, anzunehmen, gehandelt habe. Ich be-

rufe mich vorzüglich auf S. 170 — 183. ferner S. 188 — 190. endlich 195. 196.

Nachdem Herr Flatt den Einwurf aufgestellt hat, als widerspreche sich Kant, indem er bey der Grundlegung der sittlichen Principien alle auf Glückseligkeit gehende Motiven verbiethet, und dann doch behauptet, ohne Ueberzeugung von einer künftigen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Tugend könne dem vernünftigen Wesen die Sittlichkeit nicht anders, denn als ein Hirngespinnst vorkommen, läßt er A**, den Vertheidiger der Kantischen Moral-Theologie folgenden Versuch machen, das Misverständniß zu heben *): „Der scheinbare Widerspruch verschwindet ganz, wenn man sich eine Einschränkung hinzu denkt, auf die man sehr leicht geführt werden kann, wenn man den Unterschied in Betrachtung zieht, der zwischen Menschen, die sich allererst zu bessern anfangen, und zwischen solchen, die sich durch lange Uebung eine Fertigkeit in der Ausübung des sittlich guten erworben haben, statt findet. Für Menschen von der letztern Art nämlich, und nur für Menschen von dieser Art ist es möglich, die Tugend um ihrer selbst willen werth zu schätzen. Für die von der ersten Art hingegen ist die Hoffnung einer angemessenen Glückseligkeit eine ganz unentbehrliche Triebfeder.“ Ich wundere mich nicht darüber, daß er diesen Versuch machen läßt, denn er fand ihn schon in gewissen Schriftstellern, allerdings aber darüber, daß er ihn nicht treffender beurtheilt. Sein Haupt-Ar-

*) S. 23.



gument dagegen ist, daß diese Methode die Festigkeit des von Kant aufgestellten moralischen Ueberzeugungsgrundes gänzlich zernichte. „Wenn nämlich, sagt er: die Hoffnung einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit eines Theils nur so lange praktisches Bedürfnis für uns ist, als wir zu schwach sind, um uns zur Beobachtung des sittlichen Gesetzes durch die bloße Vorstellung des Gesetzes selbst bestimmen zu lassen, und andern Theils sich nur auf das praktische Bedürfnis gründet: so muß sie in dem Maasse abnehmen, in welchem unsre moralische Vollkommenheit zunimmt, und, wenn diese einmahl bis zu einem gewissen Punkte fortgerückt ist, gänzlich verschwinden — so ist sie weiter nichts, als eine Art von Krücke, die man wegwerfen kann, so bald man sich stark genug fühlt, ohne dieselbe auf dem Wege, den die Vernunft vorzeichnet, fortzuwandeln.“ Herr Flatt würde sich nicht begnügt haben, jenem Versuche, den scheinbaren Widerspruch Kants zu heben, diese Folgerung entgegen zu stellen, wenn er gehörig in den Sinn der Kantischen Meynung eingedrungen wäre. Wäre die Einschränkung, welche der Versuch macht, in derselben wirklich gegründet, so könnte man Herrn Flatt einen Sieg über Kant nicht absprechen. Allein bey genauerer Erforschung sieht man, daß sie sich mit dem Systeme dieses Weltweisen gar nicht verträgt, daß sie nur von denenjenigen für gültig anerkannt werden kann, welche die feine Combination der Kantischen Theorie der Pflicht und seiner moralischen Gottes-Lehre nicht gefaßt haben. Hof-

nung der Glückseligkeit kann nach Kant nie Motive guter Handlungen seyn, weder bey den noch schwachen und unbefestigten, noch bey den starken und in der Tugend geübten moralischen Wesen. Es wäre dieß auch bey den einen, wie bey den andern, Widerspruch; denn die Prädicate, durch Hoffnung der Glückseligkeit erzeugt, und moralisch gut seyn, sind einander entgegengesetzt, und können sich nicht bey einer freyen Handlung vertragen. Jemanden durch Hoffnung der Glückseligkeit zur Tugend bilden wollen, würde gerade so seyn, als wenn man einen Reisenden dadurch, daß man ihn zurückführte, weiter vorwärts zu bringen vorgäbe. Die Einstimmigkeit Kants mit sich selbst in diesem Theile seines Systems habe ich bereits öftere Mahle dargethan. S. die am Anfange dieses Excurses angeführten Stellen. Eben so wenig darf also auch die Vorstellung künftiger Seeligkeit auf die Motivirung unsrer Handlungen Einfluß haben, (wiewohl sie mit der sittlichen Güte unserer Handlungen als moralische Folge nothwendig verknüpft gedacht werden muß) und selbst dem Neulinge auf der Bahn der Tugend würde übel geholfen werden, wenn man ihn durch dieselbe an Tugend gewöhnen, und in der Tugend befestigen wollte. Höchstens dürfte man die Aufmerksamkeit eines wegen Mangel an Kultur, oder schlechter Kultur für Sittlichkeit noch ganz indifferenten und nur für Vortheil interessirten Wesens, durch jene Vorstellung zur Wirksamkeit reizen, und ihr die Richtung zur Tugend geben; allein mehr auch schlechterdings

nicht. So viel hat auch Kant von Glückseligkeit überhaupt zugegeben; wenn er sagt *): „Zwar kann man nicht in Abrede seyn, daß um ein entweder ganz ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des moralisch Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein so bald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Charakter gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, los zu reißen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibeln Natur, und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden.“ Und diese Zulassung verträgt, gehörig verstanden, sich völlig mit seinem so erhabenen Satze **): „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und, wenn man auch beyde noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als

*) Krit. d. pr. V. 271.

**) Krit. d. pr. V. 158. 159.

Arzneymittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsobald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hierbey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.“ So wenig nun, als Kant überhaupt dem Glückseligkeits-Triebe einen Einfluss auf Motivirung guter Handlungen zugestattet, eben so wenig ist es auch sein Sinn, daß Hoffnung einer der Tugend angemessenen Glückseligkeit ein bestimmender Moment für Ausübung des Guten seyn solle. Und hier gilt keine Unterscheidung der Menschen, nach welcher Rücksicht sie auch gemacht werde. Kein vernünftiges Wesen soll deshalb pflichtmäßig handeln, weil es dadurch einst verhältnismäßig glückselig zu werden hoffen kann. Aber allerdings müssen Alle diese verhältnismäßige Glückseligkeit als moralisch nothwendige Folge der von ihnen zu erwartenden sittlichen Würdigkeit denken, und können also die Würdigkeit, glückselig zu seyn, nicht beabsichtigen, ohne zugleich die Nothwendigkeit der wirklichen Glückseligkeit für sie zu bejahen.

Verschiedene Einwürfe Herrn Flatts müssen jeden Leser, welcher seinen wahren Scharfsinn anerkennt, in die Versuchung bringen, zu zweifeln, ob sie wohl ernstlich von ihm gemeynt seyn können. Wenn er Kanten einwirft, die von ihm als Gegenstand des Begehrungs-Vermögens vernünftiger Wesen angegebene Beförderung des höchsten Gutes setze das Daseyn einer Geister-

Welt voraus, deren Erweislichkeit aus theoretischen Gründen doch von jenem Weltweisen geläugnet werde; er dürfe nach seinem Systeme nicht von der subjectiven Nothwendigkeit der Idee einer Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseligkeit, auf die objective Realität des Gegenstandes schliessen; er dürfe Gott nicht als zureichende Ursache der künftigen Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseligkeit annehmen, da er in der Kritik der reinen Vernunft das Causalgesetz auf die übersinnliche Welt anzuwenden verbieth; er könne nach seinem Systeme es eben so wenig für unmöglich halten, daß die Natur für sich durch Wirksamkeit mechanischer Gesetze Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Tugend, ohne einen Gott, hervorbringen könne, als daß die endlichen Geister selbst vermögend seyen, sie zu bewirken; ja er müsse es sogar nach seinen Grundfätzen für möglich halten, daß schon jetzt, ohne daß die vernünftigen Wesen es wissen, ihre Glückseligkeit mit ihrer Sittlichkeit völlig harmoniere; er könne bey seiner Theorie der Zeit gar keinen unendlichen Progressus in der Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze annehmen; — sollte man nicht auf den Gedanken gerathen, es sey ihm nur darum zu thun, durch künstlich angelegte Chikanen den Enthusiasmus der Kantischen Philosophen in Bewegung zu setzen?

Siebenzehnte Betrachtung.

Der physikotheologische Beweis dem moraltheologischen untergeordnet.

Es kann dem Menschen, welcher sich seiner angebohrenen Moralität bewußt ist, und durch dieses Bewußtseyn zur Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes bestimmt wird, sehr gleichgültig seyn, daß die physische Natur für sich allein keinen befriedigenden Glaubensgrund für diese Wahrheit enthält. Allein allerdings müßte es seine Ueberzeugung im hohen Grade wankend machen, wenn sich das Daseyn einer physischen Natur überhaupt nicht mit dem Plane einer moralischen Welt zusammen reimen ließe, wenn diese Natur Data lieferte, welche die Gültigkeit der Voraussetzung eines solchen Planes aufhüben. Es kommt hier vor Allem darauf an, die Bestimmung des Menschen in diesem zeitlichen Leben richtig zu fassen.

§. 1.

Die Bestimmung der vernünftigen endlichen Wesen in diesem zeitlichen Leben ist moralische Vervollkommnung bis zu dem darinn möglichen höchsten Grade der Vollkommenheit; keinesweges aber Erwerbung der Glückseligkeit durch oder wegen moralischer Vervollkommnung. Das zeitliche Leben ist also eine Epoche der strengsten Uebung zur reinen Sittlichkeit. Nur durch eine Reihe solcher discipli-

narischen Epochen können die vernünftigen endlichen Wesen sich dem vollständigen Endzwecke ihres Daseyns nähern. Sie sind also nothwendig.

Endliche vernünftige Wesen, ursprünglich mit Heiligkeit des Willens begabt, also unfähig zu sündigen, hätten keinen moralischen Werth. Sollten sie diesen bekommen, so müßten sie, überlassen ihrer Freyheit, sich aus eigener Kraft, bey der Möglichkeit des Gegentheils, zum Guten und der Fertigkeit im Guten bestimmen können. Wenn nun unendliche Fortschritte in der Annäherung zu dem Ideale eines vollkommen guten Willens die Bestimmung der endlichen vernünftigen Wesen, im Ganzen, ist; so muß man ihre Existenz im Ganzen als eine nie endende Fortbildung, jede bestimmte Epoche derselben als eine Epoche dieser Fortbildung ansehen, in welcher ein gewisser möglicher höchster Grad der Vervollkommnung erreicht werden kann und soll. Das zeitliche Leben ist eine solche Epoche, und zwar die erste uns bewusste. Die ersten Epochen der Existenz endlicher moralischer Wesen müssen bloß disciplinarische, d. h. Epochen der Verbindlichkeit zum strengen Gehorsam, ohne Belohnung, seyn. Erst wenn dieselben eine Festigkeit in der Ausübung des Guten aus lauterer Absicht, erlangt haben, treten die Epochen der Compensation ein. Unser jetziges Leben ist keine Epoche von den letztern, es ist bloß disciplinarisch.

Nach Aufstellung und Erläuterung des ersten Satzes wird sich nun mit Sicherheit darthun lassen, wie wir uns das Verhältniß der physischen Welt zur moralischen jetzt, (während des Sinnen-Lebens) zu denken haben.

§. 2.

Es ist demnach auch nothwendig, daß die vernünftigen endlichen Wesen während solcher Epochen in Zusammenhang und unter den Einfluß eines Systems von Kräften gesetzt werden, welches mit der Gesetzgebung der moralischen Welt nicht harmonirt; eines Systemes von Kräften, in welchem sich demselben allenthalben Reitze zur Sünde entgegenstellen, hingegen keine sichern Ausichten zu einer Harmonie der Glückseligkeit mit der Tugend eröffnet werden. Dieß ist das Haupt-Verhältniß der vernünftigen endlichen Wesen zur physischen Welt, in diesem Leben, und der höchste Gesichtspunct, aus welchem wir die physische Welt zu betrachten haben.

Die Behauptung dieses Satzes ist keinesweges willkührlich und problematisch; sie hängt nothwendig mit der Anerkennung des Daseyns eines Systems endlicher vernünftiger Wesen und ihrer aus ihrem Vernunft - Vermögen selbst erhellenden Bestimmung zusammen. Es wird damit das jetzige Verhältniß der physischen Welt zur moralischen auf eine Weise bestimmt, welche der

bloß physikotheologischen Methode geradezu entgegen steht, und der Beurtheilung der Vollkommenheit der physischen Welt eine ganz andre Richtung gegeben. Wenn die physische Welt von uns bloß als Mittel betrachtet werden kann, so kommt ihr auch nur eine beziehungsweise geltende Vollkommenheit zu; und da sie von uns nur als Mittel für den Endzweck in der moralischen Welt angesehen werden kann, so dürfen wir in Beziehung auf das Ganze von ihr keine andre Vollkommenheit fordern, als daß sie mit dem Abschnitte des Planes der moralischen Welt, welcher in der jetzigen Epoche der Existenz der vernünftigen endlichen Wesen ausgeführt wird, übereinstimme. Nun ist aber diese Epoche eine Epoche der strengen Erziehung zur reinen Sittlichkeit, und die Bildung der vernünftigen endlichen Wesen in derselben würde wenig Werth haben, wenn sie nicht unter schwer zu bekämpfenden Hindernissen errungen würde. Der Stoff zu diesen Hindernissen konnte nicht aus der moralischen Welt genommen werden, die vernünftigen endlichen Wesen mußten also in den Zusammenhang und unter den Einfluß von andern Kräften gebracht werden, welche ihn liefern könnten. Das System dieser Kräfte darf demnach auch keinesweges in der jetzigen Epoche nach dem Sittengesetze wirken; es muß vielmehr im Widerstreite mit demselben seyn, es darf keinesweges den Fortschritt zur Tugend erleichtern, sondern es muß ihn erschweren. Diese einstweilige Disharmonie gegen das Sittengesetz macht die Harmonie der physischen

Welt mit dem moralischen Plane des Weltsystems im Ganzen, während der jetzigen Epoche, aus. Diese Disharmonie bedarf demnach keiner Entschuldigung oder Bemäntelung; man müßte denn den ganzen Plan tadeln können, in welchen sie als ein wesentliches Bestandtheil gehört.

Zunächst hängt das vernünftige endliche Wesen durch ein thierisches Leben mit der physischen Welt zusammen, empfindet ihren Einfluss in einer Mannichfaltigkeit von Trieben, welche mit einem thierischen Leben nothwendig verbunden sind, und einer Menge von Reizen, welche nicht mit dem Sittengesetze der Vernunft zusammen stimmen. Eine organisirte Verein von bestimmten materiellen Theilen vermittelt das thierische Leben und die damit verknüpften Beschaffenheiten. Inniger konnten die vernünftigen endlichen Wesen nicht unter den Einfluss der nicht moralischen Welt gesetzt werden, als indem sie, neben ihrer moralischen Natur, auch eine nicht moralische Natur bekämen, beyde in fester, für die jetzige Epoche ihrer Existenz, unauflöslicher Vereinigung. Wie diese Vereinigung möglich ist, dieses übersteigt unsre Einsicht; ihre Wirklichkeit ist durch das Bewusstseyn hinlänglich verbürgt. Näher konnten die Reize zur Sünde dem vernünftigen endlichen Wesen nicht gelegt werden, als indem sie in die Natur seines thierischen Lebens durch die daraus resultirenden Triebe verwebt wurden, und die Disharmonie der physischen Welt gegen die moralische im Verhältnisse des Verdienstes und der Glückseligkeit, konnte ihm

nicht näher unter die Augen gestellt werden, als in der Beschaffenheit seiner thierischen Natur, welche unabhängig im Ganzen von den Handlungen der moralischen, sich vervollkommt und verschlimmert, Vergnügen oder Schmerz verursacht. So haben die vernünftigen endlichen Wesen die Stoffe ihrer Prüfungen in der ihnen zugetheilten thierischen Natur selbst.

Allein die ganze physische Natur ist für das moralische endliche Wesen eine unendliche Quelle von Prüfungen und allenthalben verbreiteten Reizen zum Abfalle von dem Gesetze reiner Sittlichkeit. Sie stellt zwar überall Werke und Auftritte dar, welche einen Urheber und Anordner von unermesslicher Macht und Kunstverstände verathen; allein sie führt durch die Nicht-Uebereinstimmung ihrer Wirkungen mit dem Sittengesetze, durch ihre launenhafte Verschwendung der zeitlichen Glückseligkeit an Wesen ohne Würde, und Wesen, die ihre angebohrne Würde verläugnen, durch die Häufung von Elend über Wesen von wahrem Verdienst, mit einem Worte durch den schreyenden Kontrast, welchen sie gegen die Anlage einer moralischen Welt in der Vernunft macht, die vernünftigen endlichen Wesen in Versuchung, an der Wahrheit eines moralischen Welt-Plans, einer ihm im Ganzen entsprechenden Welt-Regierung, am Daseyn eines Gottes, und der Verbindlichkeit der Pflicht zu zweifeln. Diese Versuchung ist eine bewundernswürdig angelegte Prüfung in der moralischen Stärke, der moralische Mensch nimmt sie für eine höhere Aufforderung, sich zu reiner sitt-

lichen Güte, ohne Rücksicht auf Belohnung und Seeligkeit zu bilden.

So ist also die physische Welt da am meisten harmonisch mit dem Plane der moralischen im Ganzen, wo sie im Einzelnen einer disciplinari-schen Bildungs-Epoche von dem Sittengesetze abzuweichen scheint.

Vergleicht man diese Methode der Betrachtung der physischen Welt in Beziehung auf den Plan der moralischen, mit der bloß physikotheologischen, so muß man den auffallenden Unterschied beyderseitiger Resultate bemerken, und anerkennen, daß zur Befriedigung der Vernunft in ihren gerechten Forderungen die physische Welt nach der erstern Methode eine ganz andre Ansicht giebt, als nach der letztern.

Größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen ist nach dem physikotheologischen Systeme der Endzweck, und Zusammenstimmung mit demselben Vollkommenheit der Welt. Wenn auch eine größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen Welt - Endzweck seyn könnte, (was nicht möglich ist, s. d. I. Betr. d. 2. Th.) wenn auch der Begriff derselben einen bestimmten Gegenstand zu denken gäbe, (was offenbar der Fall nicht ist,) so kann der Physikotheolog dennoch diesen seinen Welt-Endzweck, und die in Beziehung auf ihn behauptete Vollkommenheit der Welt aus seinen Mitteln nicht erweisen. Der einzige Stoff seines Argumentes dafür sind die in den Kräften der daseyenden Wesen und ihren Verhältnissen sichtba-

ren Anstalten zur Glückseligkeit, und die unverkennbare Einrichtung der Lebendigen zum Genuß derselben. Allein, *wenn wir unsern Blick bloß auf die physische Natur einschränken*, so müssen wir zugestehn, daß jene unendliche Menge von Kräften und Verhältnissen von Kräften von gewissen Seiten mit eben dem Grunde als Anstalt zum Elende angesehen werden können, daß die Lebendigen eben sowohl zum Gefühl und Leiden des Schmerzes, als zu dem des Vergnügens eingerichtet sind, und daß man weder aus denen in der Welt befindlichen Quellen, noch aus der Einrichtung der lebenden Wesen zum Genuße der Glückseligkeit, schliessen könne, die größtmögliche Glückseligkeit der Lebendigen sey Endzweck der Welt. Kann doch nicht einmahl der alte Streit wegen des Uebergewichtes der Glückseligkeit oder des Elends, oder des Gleichgewichtes beyder in der Welt aus jenen Erfahrungen entschieden werden, und das aus ganz natürlichen Gründen, won welchen zu verwundern, daß sie auch jetzt so manchem sonst scharfsinnigen Manne nicht einleuchten wollen. Wie viel weniger können sie Stoff zur Beantwortung der großen Frage liefern: ob die größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen Endzweck der Welt sey. Die unläugbaren Natur-Anstalten zum Elende, die so ergiebigen Quellen des Uebels sind so lange unüberwindliche Hindernisse des religiösen Glaubens, als man ihnen nur die ebenfalls unläugbaren Natur - Anstalten zur Glückseligkeit, und nichts höheres entgegenstellen kann. Dem Physikotheologen bleiben

hier nur folgende drey Versuche möglich, um den Einwurf von Seiten des Uebels, wozu die Gründe in der Natur liegen, abzuwenden: 1) Erstlich kann er von einer grossen Menge von Leiden beweisen, daß sie erdichtet, oder wenigstens nicht so gross sind, als es scheint. Inwiefern er hier darauf ausgeht, überspannte Schilderungen schwärmender oder frevelnder Dichter und Philosophen auf den Punct der Wahrheit herabzusetzen, ist sein Verfahren allerdings zweckmässig und wirksam für die gute Sache; allein wenn er, indem er jenes Extrem verdammt, sich selbst in dem entgegengesetzten verliert, unläugbare Leiden läugnet, oder milder darstellt, als sie es nach dem Gefühle der Menschheit sind, so hat er nur wegen seines guten Willens einen Vorzug vor jenen Weltweisen und Dichtern, welche das Elend mit den erhöhtesten Farben schildern; denn Mangel an Wahrheit ist auf beyden Seiten. Ge- setzt nun aber, der Physikotheolog rectificirte von dieser Seite alles, so bleibt doch immer noch eine ungeheure Menge wirklichen Elends der Lebendigen übrig. Er ist also gezwungen, in seinen Versuchen noch weiter zu gehn, um sichere Gründe zu finden, durch welche man einsehe, wie sich das Daseyn der Anstalten zum Uebel in der physischen Welt mit dem Zwecke der grössten möglichen Glückseligkeit der Lebendigen vertrage.

2) *Er behauptet also die Nothwendigkeit des Uebels in einer Welt endlicher Geschöpfe, und demonstirt aus dem Begriffe des Endlichen und einer Verbindung endlicher Wesen, daß selbst der*

unendliche Geist endliche Dinge nicht ohne Unvollkommenheiten, und Systeme derselben ohne Einschränkung der einzelnen Glieder denken könne, daß also in jeder geschaffenen Welt Unvollkommenheiten und Einschränkungen daseyn müssen, also auch in derjenigen Welt, deren Zweck die größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen ist, einzelne Zustände des Elends nicht fehlen können. Der Physikotheolog hört hier auf, Physikotheolog zu seyn, spielt sich in das Feld der transcendenten Philosophie hinüber, und giebt dadurch selbst zu erkennen, daß er aus den Mitteln der bloßen Naturkunde keine vollständige und befriedigende Gotteslehre bilden könne. Glücklich genug, wenn ihm nur die Transcendental-Philosophie wirklich das Complement für sein mangelhaftes System zu liefern fähig wäre! Allein Alles, was sie darbiethen kann, ist der Begriff des Endlichen mit seinen wesentlichen Merkmalen und Folge-Begriffen. Der Begriff des Endlichen bezieht sich seiner Natur nach eigentlich nur auf das durch Zahl und Maas bestimmbare, und deutet diejenige Beschaffenheit eines Quantums an, nach welcher die successive Zusammenfügung seiner Theile in einer bestimmten Zeit vollendet werden kann. Er wird hier im weitern Sinne genommen, für das Bedingte, Beschränkte überhaupt. Allein auch so gefaßt, und in alle seine Merkmale und Folge-Begriffe entwickelt, hat er für sich nirgends eine nothwendige Beziehung auf Uebel, d. h. es findet sich in keinem seiner Merkmale, und wesentlichen Folge - Be-

griffe die Nothwendigkeit eines solchen Verhältnisses gegen das Begehrungs-Vermögen eines lebenden Wesens, wodurch Misvergnügen und Schmerz entstehen müßte. Eben so wenig tritt eine solche Nothwendigkeit ein, wenn man sich eine systematische Verbindung endlicher Wesen denkt. *Nach der blossen metaphysischen Begriffe des Endlichen*, so weit ihn ausgedehnt, als man wolle, kann man sich sehr gut endliche Wesen und Weltssysteme endlicher Wesen denken, welche der Zustände des Uebels und Leidens gänzlich ermangeln *). Nichts ist auffallender und seltsamer, als der tiefe Blick, welchen der Physikotheolog schon in den unendlichen Verstand Gottes thut, da er eben noch mit dem Beweise seines Daseyns und der Wegräumung eines wichtigen Hindernisses beschäftigt ist. Leider aber ist er eben so wenig treffend als alle andre Blicke dieser Art. Das Endliche, habe ich bereits gezeigt, schließt an und für sich gar keine Beziehung auf das Begehrungs-Vermögen ein, es läßt sich also mit ihm das Prädicat der Abwesenheit des Uebels eben sowohl als jenes der Zukommenheit des Uebels, in Gedanken verbinden, keines nothwendiger, sondern beyde nur möglicher Weise. Eben so mit dem Begriffe der Verbindung endlicher Wesen. Warum soll es also dem unendlichen Verstande Got-

*) Der Physikotheolog behauptet, die Gottheit selbst könne sich das Endliche und Systeme der Endlichen nicht ohne Einschränkungen und Unvollkommenheiten, und also auch keine Welt lebender endlicher Geschöpfe ohne Uebel und Leiden denken.

tes unmöglich seyn, sich eine Welt endlicher Wesen ohne das Daseyn von Uebel und Leiden zu denken. Selbst wenn wir eine solche so nicht denken könnten, so dürften wir diese Unfähigkeit nur dann auf die Gottheit übertragen, wenn sie sich auf eine wirklich anerkannte und begriffene Unmöglichkeit des Gegenstandes selbst gründete; da aber hierzu nichts geringers als die vollkommenste Kenntniß der gesammten Möglichkeit und eine vollständige Einsicht vom Wesen des göttlichen Verstandes gehörte, so erhellet, daß ein endlicher Verstand nie darüber entscheiden könne. — Ich füge nur noch zwey Bemerkungen zu Beherzigung der ganzen Demonstration des Physikotheologen hinzu: 1) die Gottheit erscheint in derselben auf eine unwürdige Weise eingeschränkt; sie kann das vollkommenste gedenkbare Weltsystem nicht realisiren, der Begriff der Allmacht geht beynahe ganz verloren; 2) die Heiligkeit, Gerechtigkeit, und Güte Gottes leidet nach derselben unter der Eingeschränktheit seiner Allmacht. „Es ist nothwendig, heißt es, daß das einzelne Wesen leide, wenn ohnedem das Ganze nicht bestehen könnte.“ Allein wenn es auch nothwendig ist, so ist es darum doch nicht gerecht, nicht angemessen der Natur eines Gottes im wahren Sinne des Wortes, wo man sich Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte, mit unbeschränkter Allmacht in einem Wesen verbunden denkt. Zu Aufopferungen für das Ganze ohne Compensation ist kein Wesen verbunden, nur zu einstweiligen, für welche der Ersatz gewiß

ist. Wenn hier der Physikotheolog sich durch den dritten Versuch zu retten meynt: 3) durch Behauptung der Unsterblichkeit, und künftigen völligen Ergänzung und Ausgleichung aller periodischen Einschränkungen und Mängel der Glückseligkeit, so bedenkt er nicht, daß keine Gründe, hergenommen bloß aus der Betrachtung der physischen Natur zur Rechtfertigung dieser Behauptung zureichen. Höchstens dürfte man aus derselben wahrscheinlicher Weise darthun können, daß nichts vernichtet werde; allein damit ist bey weitem noch nicht Unsterblichkeit, im wahren vollen Sinne des Wortes, d. h. Fortdauer mit dem Bewußtseyn der Persönlichkeit, am allerwenigsten eine künftige Ersetzung der Mängel und Verluste an Glückseligkeit, erwiesen. Wollte der Physikotheolog zur reinen Metaphysik seine Zuflucht nehmen, und etwa aus der Natur eines einfachen geistigen Wesens die förmliche Demonstration führen, so wäre 1) zu erinnern, daß er mit diesem Uebergange zu einer transcendentalen Dogmatik aufhört Physikotheolog zu seyn, und die Unzulänglichkeit seiner eigenthümlichen Beweisgründe selbst eingesteht; 2) sehr leicht zu erweisen, wie nichtig alle jene vorgeblichen pnevmatologischen Demonstrationen sind; 3) läge es am Tage, daß, gesetzt auch, es wäre dem Physikotheologen erlaubt, Gründe der reinen Metaphysik zu erbor-gen, und diese Gründe wären wirklich fest und gültig, er dennoch vermittelt derselben bloß zur Ueberzeugung von der Unvergänglich-

keit der Seele gelangte, keinesweges aber zur Ueberzeugung von einer künftigen, dem physikotheologischen Endzwecke der Welt angemessenen Mittheilung der Glückseligkeit. Wollte er endlich aus den Eigenschaften Gottes die Unsterblichkeit mit ihren nothwendigen Folgen darthun, so würde das Fehlerhafte des Cirkels, in welchem er sich herumtriebe, einem Jeden in die Augen fallen.

Der Physikotheolog wird also über die physische Welt und ihre Vollkommenheit nie mit sich selbst einig. Sie bleibt ihm das zweydeutigste Räthsel.

Gesetzt aber auch, er vermöchte das Unmögliche zu realisiren, und durch blofse Naturbetrachtung darzuthun, es werde der Plan der gröfsten möglichen Glückseligkeit im Ganzen der Welt ausgeführt: kann die Welt, aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, ein vernünftiges Wesen sehr interessiren? Kann es mit Bewunderung und Ehrfurcht an dem Plane derselben Theil nehmen? Wahrhaftig es kann, wenn es die Würde der Vernunft ganz kennt, nichts mehr als — die ungeheure Glückseligkeits-Maschine anstaunen.

Ordnen wir die Betrachtung der physischen Welt der Betrachtung der moralischen unter, und denken wir jene nur in Beziehung auf den Zweck und Plan von dieser: so fordern wir gar nicht, dafs sich in der physischen Natur durchaus sichere und unzweydeutige Anstalten zur Glückseligkeit

finden sollen, wir sehn vielmehr die Nothwendigkeit ein, daß das Gegentheil Statt habe. Die Betrachtung der moralischen Vernunft leitet uns gerade zu auf den Glauben an einen moralischen Weltplan, dessen Urheber und Ausführer; wir sind also eben so wenig über den Endzweck des ganzen Systems, als über den Antheil verlegen, welchen die Sinnenwelt an der Ausführung desselben hat. Wir machen, im Voraus von der Unmöglichkeit überzeugt, keinen Versuch, auf dieser uns jetzt erkennbaren Welt Verhältnismässigkeit der Vertheilung der Glückseligkeit, am aller wenigsten Uebereinstimmung, von dieser mit dem moralischen Verdienste der vernünftigen Wesen zu finden; wir sind also nie in Gefahr, unwürdige Lügen aufzustellen, als ob in dem gegenwärtigen Leben schon, die unzertrennliche Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend, und des Elends mit dem Laster augenscheinlich sey, nie in Gefahr, durch das Bestreben, wirkliche Leiden spitzfindig wegzuräsonniren, oder doch in der Beschreibung milder vorzustellen, als sie sind, das Gefühl der Menschheit zu beleidigen.

Die physische Welt gilt uns nur als Mittel für den grossen Zweck der moralischen, und in dieser Beziehung betrachtet, müssen wir gerade die Ordnung der Dinge in ihr als nothwendig anerkennen, welche dem Physikotheologen so viele Schwierigkeiten verursacht.

§. 3.

So wie die uns erkennbare physische Welt von dieser Seite betrachtet (§. 2.) mit

dem moralischen Plane der Welt und der Bestimmung des Menschengeschlechts vollkommen harmoniert, und also den moralischen Religionsglauben wirksam befördert: so thut sie dieses auch noch außerdem durch ihre eigene unermessliche Zweckmäßigkeit in allen Reichen ihres Gebiets. Unendlicher Kunstverstand, unerschöpfliches Bildungsvermögen und unbegrenzte Macht leuchten aus allen ihren Werken hervor.

Man betrachtet in dieser Rücksicht:

1) Den Umfang des Welt - Alls, und die Combination der Welttheile, so weit sie von uns erforscht werden können.

2) Besonders das Sonnensystem und den Erdplaneten.

3) Die Dauer des Weltgebäudes, die dafür wirkenden Vermögen der Kräfte, und derselben Harmonie.

4) Die Erzeugung zahlloser Geschlechter der Lebendigen, wobey die unerschöpflichste Mannichfaltigkeit der Individuen mit der Einheit des Geschlechts vereint ist.

5) Die Kunst und Zweckmäßigkeit in den Organisationen der Lebenden jedes Geschlechts.

6) Die zweckmäßige ursprüngliche Theilung geistiger Vermögen und Instincte an die Geschlechter der Lebenden.

7) Die Fortpflanzung der Geschlechter in Einheit und Mannichfaltigkeit.

8) Die Mittel der naturgemäßen Erhaltung der Lebenden jedes Geschlechts.

9) Die Regelmäßigkeit in der Disposition des Lebens nach den verschiedenen Altern.

10) Die Regelmäßigkeit in der Vorbereitung des natürlichen Todes.

Die Physikotheologie concentrirt hier die teleologischen Resultate der mathematischen, (ich verstehe sowohl die reinen als angewandten mathematischen Wissenschaften) und naturhistorischen *) Wissenschaften. Alles, was sie vermittelt derselben aufstellt, sind Zweckmäßigkeiten, Producte eines unendlichen Kunstverstandes, eines unerschöpflichen Bildungs-Vermögens, einer unbegrenzten Macht. Die Aufzählung und Schilderung davon thut weiter nichts, als den moralischen Glauben zu stärken **).

*) Ich nehme diesen Ausdruck für den ganzen Inbegriff der Wissenschaften, welche mit Erforschung der Natur, im weitesten Sinne, beschäftigt sind, befaße also darunter auch den theoretischen Theil der medicinischen Wissenschaften, Physiologie, Anatomie, Chemie u. s. w.

**) Vortreffliche Bemerkungen über die Physikotheologie, für sich betrachtet, finden sich in Kants einzig möglichem Beweisgrunde S. 100. 5. Betracht. §. 1. Von der Physikotheologie überh. §. 2. Von den Vortheilen und Fehlern der gewöhnlichen Physikotheologen S. 117. 6. Betracht. Verbesserte Methode der Physikotheologie.

Wenn die Betrachtung der moralischen Vernunft der Menschheit, ihrer Gesetzgebung und des dadurch festgesetzten Planes einer die Vernunft völlig befriedigenden Welt, Glauben an Gott und Unsterblichkeit begründet hat, wenn, der daraus hergeleiteten Erkenntniß der Bestimmung des Menschengeschlechts in diesem Leben zu Folge, eingesehen worden, daß die physische Welt nothwendig für die in ihr auszuführende Periode der Bildung desselben, gegen die Gesetzgebung und den Plan der moralischen Vernunft so disharmoniren mußte, wie es wirklich der Fall ist: so liefert nun allerdings, und ohne alle Gefahr, die Betrachtung der bloßen Natur starke Momente, den Glauben an einen Gott zu unterhalten, welcher nach dem Endzwecke vollkommener Vernunft die Welt schuf, und regiert. Sind wir nämlich bereits gläubig überzeugt, daß es einen solchen Gott giebt: so muß der Anblick eines unermesslichen Schauplatzes jener Zweckmäßigkeit, wie ihn die Natur in sich darstellt, ein Interesse mit sich führen, welches jener Ueberzeugung nicht anders, als vortheilhaft seyn kann. Nur beziehe man nicht alles auf Glückseligkeit, sondern begnüge sich Producte und Anstalten zu bewundern, welche für den bloßen Mechanismus blinder Ursachen zu groß, von einem Schöpfungs- und Bildungsvermögen einer Macht zeugen, welche nach Gesetzen wirkt, analogisch dem Willen und der Thatkraft eines verständigen Wesens. Ja man suche, diese Aeufferung kann nun nicht mehr paradox scheinen, auch die Zweckmäßigkeit

keit in den bestimmten Anstalten für die Leiden der endlichen Wesen auf ; denn] auch hier ist Stoff genug zur Bewunderung von Kunst, von gesetz- und planmäßiger Anlage. In einer bloßen Physikotheologie erfordert es die Klugheit, welche man dem Systeme, der Secte und seiner Ruhe schuldig ist, alle Züge dieser Art im Gemählde der Natur zu übergehn, oder in Schatten zu stellen *). Allein wenn die Betrachtung der physischen Natur, jener der moralischen untergeordnet wird, die für sich den heiligen Endzweck der Welt hinlänglich documentirt, Vorsicht und Weltregierung unmittelbar als Gegenstände eines nothwendigen Glaubens mit sich führt : dann können immer auch jene Zweckmäßigkeiten, kann die Harmonie im Reiche des physischen Uebels immer dargelegt werden, ohne für den religiösen Glauben im mindesten zu fürchten, welcher vielmehr, da er einmahl wohl gegründet ist, durch die Erwägung derselben gewinnen muß.

*) Bey allen meinen Behauptungen über Physikotheologie beziehe ich mich nur auf den Gegenstand, ohne besonders auf diesen oder jenen andern Physikotheologen Rücksicht zu nehmen. Halte doch mancher davon sich nicht für so wichtig, daß man gerade ihn im Sinne haben müßte, und mich für so klein und so unbewußt meiner selbst, um zu glauben, ich träumte, durch Tadel gerade seiner Ideen eine große Acquisition von Ruhm zu machen. Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas.

§. 4.

Die besondere Betrachtung der physischen Natur des Menschen, die Organisation seines Körpers, deren Verhältniß gegen die äußere Welt und die innern geistigen Vermögen, liefert vorzüglich einleuchtende und interessante Data zur Bestärkung des moralischen Glaubens.

In der That könnte man aus diesen Datis eine Art von physischer Anthropologie bilden.

§. 5.

Wenn es durch Data der physischen Natur höchst wahrscheinlich wird, daß unter den Geschlechtern der Wesen ein stufenmäßiger Fortschritt von niedern zum höchsten und Aedelsten Statt findet; wenn die Betrachtung der Gestirne die Muthmaßung unwiderstehlich aufdringt, daß jene Himmelskörper Wohnplätze von Gott geschaffener, und in dem Plane der Welt begriffener Wesen sind; so kann man nicht läugnen, daß hier ein bewundernswürdiger Uebergang von der physischen zur moralischen Welt-Betrachtung vorbereitet ist, und daß jene Wahrscheinlichkeiten den moralischen Glauben im höchsten Grade bestärken müssen.

Die mindere von beyden Wahrscheinlichkeiten ist die Steigerung und Verädlung der physischen Wesen; der Sternen-Himmel zwingt dem vernünftigen Betrachter den Glauben an eine Unendlichkeit von Welten auf, und die Betrachtung desselben in Beziehung auf das moralische Gesetz, welches der Vernunft eingepflanzt ist, und die uns eigene Anlage zu unendlicher Vervollkommnung, kann nicht anders als zum festen Glauben an Religion führen.

„Zwey Dinge, sagt der Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft, erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* Beyde darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllet, oder im Ueberschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir, und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstseyn meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darinn ich stehe, ins unabsehblich Große mit Welten über Welten, und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweyte fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in ei-

ner Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher, (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Welten - Menge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punct im Welt-All) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht, wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweyte erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseyns durch dieses Gesetz, welches nicht auf Bedingungen und Gränzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“

§. 6.

Unerachtet die physische Welt von uns jetzt bloß als Mittel für den Endzweck der moralischen betrachtet werden muß, und wir die bloß thierischen Geschöpfe mit Recht als Mittel für die rechtmäßigen Bedürfnisse der

vernünftigen thierischen Geschöpfe, der Menschen, ansehn: so zwingt uns dennoch die moralische Vernunft und der Glaube an einen weisen Urheber dieses moralisch - physischen Welt-Systemes, wovon wir Mitglieder sind, anzunehmen, daß auch die jetzt bloß thierischen Geschöpfe in den moralischen Plan der Welt mit eingeschlossen sind.

§. 7.

Es spricht sogar Alles für die Wahrscheinlichkeit, daß sich die bloß thierisch belebten Wesen, weit entfernt, nur auf ihre jetzige Existenz eingeschränkt zu seyn, in einer Aufeinanderfolge von künftigen Perioden des Daseyns allmählich zur Vernunft - Fähigkeit und Moralität erheben.

§. 8.

Man kann sich von der physischen Welt in Beziehung auf die moralische keine erhabnere Vorstellung machen, als wenn man sie sich durchgängig belebt und beseelt, und alle ihre Wesen mit dem Vermögen, sich der moralischen Welt zu nähern, und in sie überzugehen, begabt vorstellt. Es fehlt dieser Vorstellung nicht an Wahrscheinlichkeit. *Rom. VIII. 20. 2*

§. 9.

Die Philosophie würde sich indeß aufserhalb ihrer Gränzen verlieren, wenn sie ei-

ne solche Muthmaassung zu weit verfolgte, oder sie als Gegenstand des nothwendigen Glaubens aufstellte.

§. 10.

Der Begriff Gottes bekommt durch die Betrachtung der physischen Welt keinen neuen Zusatz.

Ich füge zu fernerer Erläuterung dieser Ideen nichts weiter hinzu. Nur so viel bin ich meinen Lesern noch schuldig, die Behauptung zu rechtfertigen, daß, wenn es je so scheint, als ob bloß durch Betrachtung der physischen Vollkommenheit der Welt Glaube an Gott entstehe, der moralische Glaubensgrund im innern Bewußtseyn des Menschen doch das Meiste dabey thue.

Um dieses mit Evidenz zu begreifen, ist es vor allen Dingen nöthig, sich den Begriff Gott vollständig vorzustellen, sich also dabey nicht bloß *das nothwendige Wesen, den Grund aller Möglichkeit*, auch nicht bloß ein Wesen von unendlichem *Verstande*, und *unerschöpflichen Bildungsvermögen* zu denken, sondern vorzüglich auch die *moralischen Bestandtheile* des Begriffs festzuhalten, und sich Gott als Urheber aller Moralität, und als moralischen Weltregierer vorzustellen. Sobald diese Merkmale weggelassen werden, denkt man keinen Gott, und, wenn demnach auch die Betrachtung der physischen Welt zur Ueberzeugung vom Daseyn eines nothwendig-

gen unendlichen Wesens von unermesslichem Verstande hinleitete, so erzeugte sie damit noch bey weitem nicht Glauben an einen Gott, begründete damit noch keinesweges eine Religion.

Betrachtung der physischen Natur kann nur zweyerley bewirken:

1) Die reinen Vernunft-Ideen: eines *nothwendigen allervollkommensten Wesens* in den Seelen der Menschen zu wecken.

2) Die Ahndung eines Urhebers von unendlichem Bildungs - Vermögen, unendlichem Kunst - Verstande, unendlicher Macht zu erregen, eines Wesens, mit reichem Vermögen für Leiden und Freuden der Lebendigen.

Sollen diese Vorstellungen in Glauben an Gott übergehen, so erhellet von selbst, daß noch andre Gründe wirken müssen, welche die Betrachtung der physischen Welt nicht liefern kann; Gründe, welche uns bestimmen, anzunehmen, daß jenes Wesen, zu dessen Voraussetzung die Natur uns veranlaßte, bey seiner Schöpfung einen Endzweck hat, welcher die Vernunft befriedigt, d. i. einen an sich guten, höchsten Zweck. Solche Gründe nun liefert im ganzen Reiche der uns erkennbaren Wirklichkeit einzig und allein das Bewußtseyn der Moralität, oder bestimmter, das Bewußtseyn angebohrener Principien des Rechten und Guten. Dieß Bewußtseyn hat also nothwendig wirken müssen, wenn je bey Betrachtung der physischen Natur wahrer Glaube an Gott entstand.

Mir dünkt, es liege bloß an unserer Unachtsamkeit auf das, was in uns vorgeht, daß wir die wahre Organisation der Gründe, welche uns bey Betrachtung der Natur zur Religion bestimmen, nicht bemerken, das Haupt - Moment übersehn, und nur die äußere Veranlassung bemerken. Verfolgen wir die Entstehung solcher Ueberzeugung mit schärfern Blicken, so müssen wir die Wirksamkeit unsers Naturglaubens an Moralität, und des davon abgeleiteten Vernunftglaubens an die Nothwendigkeit eines moralischen Weltplans, in unserm Bewußtseyn auszeichnen, und einsehn, wie nur dadurch, daß sie bey Betrachtung der Erscheinungen der Natur in lebendiges Spiel gesetzt wird, auf diesem Wege religiöser Glaube erfolgen kann. Ich berufe mich auf die erste Betrachtung des ersten Theils, besonders auf S. 14. 15. 16. 17. 18. 19, und füge nur noch die Bemerkung hinzu, welche mit dem Gefühle aller Menschen übereinstimmt: daß unsre Urtheilskraft über Zwecke und Endzweck der Natur nicht angelegentlich reflectiren kann, ohne daß unser Bewußtseyn des moralischen Gesetzes und die damit unmittelbar zusammenhängenden Vorstellungen erwachen sollten.

Anhang einiger Bemerkungen zu der 15. 16. 17. Betrachtung, in Beziehung auf d. 4. Abschn. d. V. Betr. und die VI. Betr. des I. Th.

Ich habe in den vorhergehenden Betrachtungen die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes un-

mittelbar aus dem Bewußtseyn des moralischen Vernunft-Vermögens hergeleitet, und bin es nun mir selbst schuldig, die Uebereinstimmung dieses Verfahrens mit der im ersten Theile aufgestellten Behauptung dreyerley subjectiver Gründe des innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen *), darzuthun.

Ich gab nämlich am angeführten Orte aufser dem moralischen Grunde noch zwey subjective Gründe an: 1) eine mechanische Nothwendigkeit, unmittelbar gegründet in der ursprünglichen angebohrnen Gesetzgebung des Erkenntniß-Vermögens selbst. Es liegt nämlich im menschlichen Erkenntniß-Vermögen ein Princip, für alles Bedingte eine letzte Bedingung vorauszusetzen; ein Princip, welches sich seiner Natur nach nicht innerhalb der Gränzen der Sinnen-Welt halten kann, vielmehr uns zwingt, für das Bedingte, welches seine letzte Bedingung in der Sinnen-Welt nicht haben kann, die letzte Bedingung aufser der Sinnen-Welt anzunehmen. Dieser Zwang ist von unsrer Willkühr ganz unabhängig, er leitet den Menschen mit mechanischer Nothwendigkeit zur Annahme eines nothwendigen allvollkommenen Wesens über die Sinnen-Welt hinaus. Ob nun schon dieser Zwang, an und für sich allein, kein vollständiger genügender Glaubensgrund ist, so wirkt er doch, um den moralischen Glaubensgrund zu befördern, kräftig und unverkennbar mit. Der Uebergang von dem

*) S. 152. 153. 154. 155. 156.

Bewußtseyn des moralischen Vernunft Vermögens zur Annahme eines Gottes wäre, ohne jene Vorbereitung und Mitwirkung, von Seiten der theoretischen Vernunft auf keine Weise möglich. 2) eine *allgemeine psychologische Nothwendigkeit*, gegründet in der wesentlichen Beschaffenheit aller geistigen Vermögen des Menschen. Der Mensch erkennt seine ganze geistige Natur als bedingt, und außer sich gegründet an, und kann sich selbst, in seinem ganzen Wesen, so lange nicht verstehn, muß sich vielmehr so lange für ein widersinniges, widerstreitvolles, bestandloses Wesen halten, als er nicht einen Gott voraussetzt. Diese allgemeine psychologische Nothwendigkeit hängt im Grunde von der moralischen Vernunft selbst ab, wiefern jedes Vermögen außer ihr, und jede Kraft-Aeußerung eines jeden derselben untergeordnet, seyn soll, und diese Unterordnung auch mit dem adelsten Interesse des Menschen verknüpft ist, so daß er im Grunde, und wenn er ganz er selbst ist, nichts anziehenderes und lebenswürdigeres kennt, als jene Vereinigung aller Vermögen zur Harmonie unter der Einheit des moralischen Vernunftgesetzes. Darum ist er so natürlich geneigt, sich der Religion zu überlassen, weil in seiner ganzen geistigen Natur Alles für die Wahrheit derselben spricht, und die Verläugnung derselben Uneinigkeit und Selbstkampf im innersten Bewußtseyn nach sich zieht. Man kann in dieser Rücksicht, so wie überhaupt in Beziehung auf die Beweise für das Daseyn Gottes, mit Wahrheit sagen, daß der reli-

giöse Glaube ein charakteristischer, nothwendiger Zug der Menschheit ist, und dafs derjenige, welcher desselben ermangelt, wenigstens auf keine Weise für einen vollständig und richtig gebildeten Menschen gelten kann, wenn man ihm auch, wiefern er zuverlässig das Vermögen der Religion ursprünglich besitzt, die vollständige Anlage zu einem Menschen zugestehn muß, welcher dem Wesen der Menschheit ganz entspreche.

Dafs die Beweise, welche ich in den vorigen Betrachtungen geführt habe, mit der kurzen Theorie des Natur- und Vernunft-Glaubens, welche in der VI. Betr. d. I. Th. enthalten ist, völlig harmoniren, wird, ohne meine weitere Erörterung, Jeder einsehen, welchen die Verschiedenheit der Vorstellungs-Art nicht hindert, die Gleichheit der Principien und Behauptungen anzuerkennen *).

*) Ueber den in der angezogenen Stelle gebrauchten Ausdruck des Naturglaubens werde ich mit Niemand streiten. Nur bitte ich bey Lesung meines Buches damit keinen andern Sinn zu verknüpfen, als der ist, welchen ich dafür bestimmt und angegeben habe. Was die Sache selbst betrifft, so hat es wohl keine Noth, wiederlegt zu werden, wo die ganze Menschheit für eine Wahrheit stimmt. Und wenn man nur darüber mit mir einig zu seyn gesteht; den Ausdruck, wiewohl er nicht unrichtig ist, gebe ich herzlich gern Preis.

Achtzehnte Betrachtung.

Theologischer Beweisgrund für die Unsterblichkeit der Seele, und Zusammenhang des moralischen Glaubensgrundes für dieselbe mit jenem für das Daseyn Gottes.

Ich glaube in der vierzehnten Betrachtung hinlänglich gezeigt zu haben, wie der Glaubensgrund an das Daseyn Gottes mit dem an die Unsterblichkeit der Seele zusammenhänge. Gegenwärtig will ich etwas umständlicher über das Verhältniß beyder Wahrheiten reden, wiefern sie von dem moralischen Glaubensgrunde hergeleitet werden.

Diese Untersuchung ist von der Kritik der nicht-theologischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, z. B. des rein metaphysischen, aus den Begriffe eines Geistes, ganz unabhängig.

§. 1.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, im vollen theologischen Sinne, ist mit dem Glauben an das Daseyn Gottes unzertrennlich verknüpft.

§. 2.

Ein befriedigender Glaubensgrund für das Daseyn Gottes ist zugleich ein befriedigender Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele.

§. 3.

Der Mensch kann, ohne widersprechend zu denken, keinesweges zugleich das Daseyn Gottes behaupten, und die Unsterblichkeit der Seele läugnen.

Ich sage §. 1. *Unsterblichkeit der Seele im vollen theologischen Sinne*; d. h. unendliche Fortdauer, mit allen Bestimmungen, welche die Vernunft, in Beziehung auf den göttlichen Endzweck der Welt, für die Fortdauer der vernünftigen Wesen nothwendig fordern muß. Unsterblichkeit der Seele im theologischen Sinne schließt also in sich: 1) *unendliche moralische Vervollkommenung*, und *ihr angemessene unendliche Beseeligung* *); 2) als Bedingung der Möglichkeit des vorigen, *unaufhörliches Bewusstseyn seiner Persönlichkeit, und ewige Erinnerung*.

Wenn ich die Unsterblichkeit in diesem Sinne als unzertrennlich verknüpft mit dem Glauben an das Daseyn Gottes vorstelle: so muß ich hier die oft schon gethane Erklärung wiederholen, daß ich Gott nach dem vollen Begriffe denke, also auch, und vorzüglich, wiefern er der letzte Grund des Daseyns und der Ausführung des moralischen Weltplans, also nicht bloß Schöpfer, sondern auch Gesetzgeber, Richter

*) Die Strafen nach dem Tode werden dadurch gar nicht ausgeschlossen, wie im folgenden bey der besondern Behandlung dieses Gegenstandes erhellen wird.)

und Regierer der Welt ist. Nur indem gewisse Weltweise diesen Haupt-Zug der Idee der Gottheit wegliessen, konnten sie Daseyn Gottes und *Untergang der vernünftigen Wesen* zusammen denken.

Der Haupt-Grund, auf welchem die moralische Ueberzeugung vom Daseyn Gottes beruht, ist, wenn wir das Resultat der eben vorhergegangenen Betrachtungen sammeln, die Vernunft-Nothwendigkeit, an einen moralischen Plan der Welt zu glauben, und die Unmöglichkeit, dies zu können, ohne einen Gott voraus zu setzen. Nun sind nach dem moralischen Plane der Welt die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, und in Beziehung darauf kann nichts anders, denn *Tugend und Glückseligkeit in Harmonie*, Endzweck der Welt seyn. Vollkommene Tugend können die endlichen vernünftigen Wesen nie erreichen; es giebt also für sie keinen moralischen Vollendungspunct, sondern ihr Fortschritt zur Annäherung an das Ideal der Heiligkeit eines Willens muß endlos seyn. Eben so wenig giebt es für sie einen Grad der Glückseligkeit, für welchen keine Erhöhung denkbar wäre; das Wachsthum an Glückseligkeit muß also, wie der Fortschritt im Guten, unendlich angenommen werden. Es liegt diesem zu folge in der Idee eines moralischen Weltplans, welcher die ganze volle Forderung der Vernunft befriedige, die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen, im theologischen Sinne des Ausdrucks

ckes, und zwar ist sie als das vorzüglichste, wesentlichste Merkmal darinn enthalten. Wenn wir nun einen Gott voraussetzen müssen, weil dieß die einzige Bedingung ist, unter welcher wir uns das Daseyn und die Ausführung des moralischen Weltplans begreiflich machen können, wozu der Grundriß ursprünglich in unserer Vernunft liegt: so erhellet, daß mit dem Glauben an Gott zugleich der Glaube an Unsterblichkeit in uns erzeugt wird, dieser also nicht fehlen kann, so bald jener wirklich Statt findet.

Die bestimmenden Momente sind diese:

1) Wirkliche Anerkennung der moralischen Gesetzgebung, welche im Wesen der Vernunft enthalten ist, nach dem ganzen Umfange ihrer verbindenden Kraft;

2) Daraus hergeleitete Anerkennung eines alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigenden moralischen Plans der Welt, nach welchem die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, Tugend und Glückseligkeit in Harmonie Endzweck der Welt ist;

3) Damit verbundene Ueberzeugung, daß für diesen Endzweck nur eine unendliche Annäherung Statt finden könne, also unendlicher Fortschritt im Wachsthum an sittlicher Güte und angemessener Glückseligkeit;

4) Daraus entspringende Einsicht der Nothwendigkeit endloser Fortdauer mit Bewußtseyn der Persönlichkeit und Erinnerung, als der Be-

dingung der Möglichkeit unendlicher sittlicher Vervollkommung und Beseeligung;

5) Nothwendigkeit, die künftige Ausführung des moralischen Weltplans anzunehmen, in wiefern nur dadurch die Vernunft mit sich selbst eins seyn kann, ohne diese Annahme in Zwiespalt mit sich selbst, in den Zustand eines Kampfs von Glauben und Verzweiflung an ihrer eignen Natur geräth.

6) Unmöglichkeit, sich die künftige Ausführung des moralischen Planes der Welt begreiflich zu machen, ohne Voraussetzung eines Gottes.

Ueberfieht man diese Glieder der religiösen Ueberzeugung, gegründet auf die moralische Vernunft: so begreift man, daß durch den Glauben an Gott nothwendig auch Glaube an Unsterblichkeit bewirkt werden muß, da die Vernunft, weil sie der Annahme der Unsterblichkeit nothwendig bedarf, und das Daseyn eines Gottes allein die Bedingung der Möglichkeit davon ist, sich zum Glauben an Gott deshalb bestimmt, um die gläubige Hoffnung der Unsterblichkeit fassen und fest halten zu können.

In dieser Verknüpfung beyder Ueberzeugungen ist auch kein Zirkel. Vielleicht dürfte dies Manchem der Fall zu seyn scheinen; „*der Beweis dreht sich*,“ dürfte man sagen, *im Kreise*; weil Unsterblichkeit nothwendig von der Vernunft gefordert werden muß, wird das Daseyn Gottes, und wieder

die Unsterblichkeit für gewiss angenommen, weil ein Gott ist.“ Allein es ist in der That der Fall nicht. Daseyn Gottes und Unsterblichkeit der Seele sind zwar zwey innigst verknüpfte Resultate des moralischen Glaubensgrundes, ergeben sich zugleich und nothwendig aus demselben, so daß die eine Ueberzeugung unausbleiblich die andre herbeyführen muß; darum kann man aber die Vernunft keines zirkelförmigen Gangs bey der Ableitung und Verknüpfung beyder beschuldigen.

Der dritte §. bedarf nach allem diesem keiner weitem Erläuterung. Es ist ganz evident, daß ein vernünftiges Wesen sich selbst widerspräche, wenn es zugleich einen Gott, also einen moralischen Gesetzgeber und Welt - Regierer, glaubte, und die Unsterblichkeit der Seele bezweifelte oder läugnete. Es würde schon inconsequent seyn, wenn es mit der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, im wahren Sinne des Wortes, zwar Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, aber von derselben, in einem andern als dem vollständigen theologischen Begriffe derselben annähme.

Es erhellet nun auch die Wahrheit des Satzes :

§. 4.

Es läßt sich kein moralischer Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele, unabhängig und getrennt von dem für das Daseyn Gottes, aufstellen.

Es ist demnach nicht völlig richtig ausgedrückt, wenn man von einem *Beweise für die Unsterblichkeit der Seele* aus dem *Sittengesetze* oder aus dem *Begriffe der Pflicht* redet. Schon das Wort *Beweis* ist 1) überhaupt nicht passend für einen Glaubensgrund, und 2) hier besonders nicht anwendbar, weil es keinen für sich bestehenden moralischen Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele giebt, sondern ein solcher durch den Glauben an das Daseyn Gottes erst möglich wird, und unabhängig von dieser Wahrheit nicht Statt finden kann.

Eben so wenig würde der Ausdruck bestimmt seyn, wenn man den moralischen Glaubensgrund für die Unsterblichkeit einen *Beweis aus den Eigenschaften Gottes* nennte. Denn wiewohl allein die Annahme eines Gottes die Bedingung der Gewissheit der Unsterblichkeit der Seele ist; so sagt doch jener Ausdruck die Art und Weise des Zusammenhangs beyder Wahrheiten, nach ihrer Ableitung von dem moralischen Glaubensgrunde, nicht bestimmt genug aus.

§. 5.

Die nothwendige unzertrennliche Verknüpfung des Glaubens an Unsterblichkeit der Seele mit dem Glauben an das Daseyn Gottes findet eben so wohl nach dem contemplativen als nach dem praktischen moralischen Glaubensgrunde Statt.

S. d. XV. Betr. dieses Th. S. 76 — 81. XVI. S. 84 — 93.

§. 6.

Die physische Natur für sich allein liefert keine sichern Data für die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele. Allein, so wie die Betrachtung derselben in Beziehung auf die moralische Welt den Glauben an das Daseyn Gottes stärkt, so stärkt sie auch auf dieselbe Weise den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.

S. d. XVII. Betrachtung dieses Theils, S. 105 — 127.

Anhang einiger Bemerkungen; besonders über verschiedene Methoden der Weltweisen, aus der Wahrheit des Daseyns Gottes die Unsterblichkeit der Seele abzuleiten.

Die metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele werden immer noch von Einigen für wichtig, und der Besitz derselben für eine Bedingung der Ruhe und Glückseligkeit des Menschen gehalten. Ich glaube, daß Kant die Unmöglichkeit derselben auf eine Weise dargethan hat, deren Gültigkeit nur mit der Natur des menschlichen Erkenntniß-Vermögens selbst aufhören kann; glaube aber zugleich, daß er uns dadurch nur die Einbildung eines Scheingutes genommen hat, dessen wirkliche Gewährung zu unserer Befriedigung äußerst wenig beytragen könnte. Das Höchste, was man von einem metaphy-

fischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, wenn ein solcher möglich wäre, erwarten dürfte, ist Demonstration einer unendlichen Fortdauer mit Persönlichkeit und Erinnerung. Diese reicht aber bey weitem nicht zu, um der menschlichen Vernunft in Rücksicht auf das Bedürfnis genug zu thun, durch welches sie getrieben ist, Unsterblichkeit zu fordern; ein Bedürfnis, welches auf nichts geringeres hingeht, denn auf einen befriedigenden Aufschluß über das Ganze unsrer Bestimmung. Dieser kann nur dadurch erfolgen, daß uns zureichende Gründe des Glaubens einer endlosen moralischen Vervollkommnung und ihr verhältnißmäßigen endlosen Beseeligung gegeben werden. Diese Gründe aber können nur hergeleitet werden aus der Natur der moralischen Vernunft, wiefern sie ursprünglich den Plan, den Anspruch und die Forderung einer solchen Bestimmung enthält, und dem Begriffe eines Gottes, durch dessen Annahme allein die moralische Vernunft ihre so bestimmte Natur versteht, und mit sich selbst Eins wird; sind also moral-theologisch, und führen, nicht demonstrative Gewissheit, sondern moralische Nothwendigkeit mit sich. Zu diesen Gründen müßte der metaphysische Beweiser, selbst bey der größten Stärke seiner Demonstration aus reinen Vernunft-Begriffen, immer noch Zuflucht nehmen, um die Menschheit über Unsterblichkeit ganz zu befriedigen; diese Gründe wären auf jeden Fall auch bey ihm die Hauptsache, und die metaphysischen Beweise würden dadurch überflüssig gemacht. Wenn wir

nämlich durch moraltheologische Gründe uns gezwungen fühlen, unendliche Vervollkommnung und Beseeligung zu glauben: so sind metaphysische Gründe für die endlose Fortdauer keinesweges Bedürfnis; so wie sie uns auch im entgegen gesetzten Falle gar nicht interessiren können, wenn die moral-theologischen für unendliches Wachsthum im Guten und ihm proportionirte Glückseligkeit fehlen.

Ich kann die bestimmte Ursache nicht angeben, weshalb die Weltweisen bey der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele weit mehr, als bey jener vom Daseyn Gottes, geneigt sind, von moralischen Gründen auszugehen. Die besten Köpfe, seit Wolf und Baumgarten, haben sich fast einmüthig erklärt, daß diese die einzigen völlig befriedigenden seyen, und sie in verschiedenen Wendungen und Formen vorgetragen.

Indessen nehmen die Vor-Kantischen Weltweisen den Ausdruck moralischer Beweisgründe nicht völlig in demselben Sinne, den ihm Kant zueignet. Sie verstehen darunter *Gründe, hergeleitet aus den Eigenschaften, der Weisheit, Gerechtigkeit, und Güte, aus der Regierung und Vorsehung Gottes*, ohne das Gesetz der Sittlichkeit, welches der Vernunft ursprünglich eingepflanzt ist, und durch welches erst unsre Ueberzeugung von jenen Eigenschaften und Handlungen Gottes möglich wird, ausdrücklich als Basis derselben (Gründe) anzugeben. Kant hingegen nennt seinen Glaubensgrund für diese Wahrheit einen mora-

lischen, weil er auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft beruht, und ausdrücklich davon hergeleitet wird.

Allein bey aller Verschiedenheit im Ausdrücke sind dennoch die Vor-Kantischen moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mit dem Kantischen Glaubensgrunde näher verwandt, als es auf dem ersten Blick scheinen dürfte; ja, jene haben sogar mit diesem eigentlich eines und dasselbe Principium.

Nämlich jede in der Vernunft gegründete Ueberzeugung von dem nothwendigen Daseyn eines weisen, gerechten und gütigen Regierers der Welt stützt sich auf das Bewusstseyn der uneingeschränkten Wahrheit des moralischen Gesetzes der Vernunft und die daraus herfließende Forderung eines vollkommen moralischen Weltplans. Die Weisheit ist eine moralische Eigenschaft, und bezieht sich auf die Wahl der vollkommensten Mittel zu an sich vollkommen guten Zwecken; die Moralität der Gerechtigkeit und Güte liegt ganz unzweydeutig am Tage. Die Begriffe der Weltregierung und Vorsehung beruhen ganz auf jenen Eigenschaften, und also, wie sie, auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft. Nun sind die Weltweisen zwar, wenn sie über die Moralität philosophiren, gemeiniglich uneinig, praktisch aber, nach dem Besitze und der Wirkungs-Art des Sittengesetzes, wie alle vernünftige Menschen, als solche, allezeit übereinstimmend. Die Forderungen also, deren Nothwendigkeit aus dem Sit-

tegensetze entspringt, sind ebenfalls allen Weltweisen, so wie allen Menschen, gemein, und, wenn auch ein Weltweiser nicht mit Vollständigkeit, Richtigkeit und Präcision über die Natur der moralischen Vernunft und das Wesen der Sittlichkeit philosophirt, so vergiebt er deshalb doch nichts von denen Rechten und Forderungen, die in seiner moralischen Natur selbst gegründet sind, und durch keine Speculation verändert werden können, gelangt nichts desto weniger durch das Bewußtseyn dieser Rechte und Ansprüche zu den Wahrheiten, welche damit verknüpft sind.

Die Anwendung auf die Vor-Kantischen sogenannten moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ist leicht, wie ich an einigen ausgezeichneteren Beyspielen darthun will.

Kein Weltweiser vor Kant ist, um den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, wie dieser Weltweise, von einer *vollständigen, bestimmten Theorie der reinen Principien der Moralität* ausgegangen; keiner hat die Wahrheiten von der Weisheit, Gerechtigkeit, und Güte, der Regierung und Fürsorgung Gottes aus einer solchen hergeleitet, und dann vermittelt derselben die Wahrheit der Unsterblichkeit befestigt. Allein im *Innern ihrer Vernunft* haben diese *reinen Principien der Moralität* ihre volle Wirksamkeit äußern müssen, um ihnen die Nothwendigkeit fühlen zu lassen, mit der Wahrheit des Daseyns eines weisen, gerechten und gütigen Gottes die

Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele zu verknüpfen. Der wahre eigentliche Unterschied beyderley Beweis - Arten in Rücksicht des letzten Grundes liegt also darinn, daß die Vor-Kantischen Weltweisen zwar das Resultat der Handlung ihrer moralischen Vernunft, aber nicht die vollständige scharfe Deduction derselben bis auf den letzten Grund lieferten, da hingegen Kant nach dem Urtheile aller Unpartheyischen dieses gethan hat.

Crusius dringt ganz vorzüglich darauf, die Unsterblichkeit der Seele aus den moralischen Eigenschaften Gottes herzuleiten *), und zu zeigen, daß es dem göttlichen Willen widerspreche, die vernünftigen Geister untergehen zu lassen. Die vernünftigen Geister sind nach Crusius die letzten Zwecke Gottes, und als solche müssen sie unsterblich seyn. Man muß, um die Stärke seines Beweises richtig zu fassen, mit seiner Theorie der moralischen Eigenschaften Gottes gehörig bekannt seyn; einer Theorie, die einen der trefflichsten Theile seines Systems ausmacht. Sie ruht am Ende ganz auf der Wirkksamkeit des Sittengesetzes in der Vernunft; nur daß Crusius dieses und die Ableitung jener Wahrheiten aus demselben nicht mit hinlänglicher Schärfe und Vollständigkeit dargelegt hat.

Jerusalem, Mendelssohn, Platner, Spalding, stützen sich bey ihren moralischen Gründen für

*) Crusius Entw. d. nothw. Vernunftwahrh. §. 482 — 485.

die Unsterblichkeit der Seele auf nichts anders, denn auf die durch die Wirksamkeit des Sittengesetzes sich dem Menschen aufdringende Einsicht der Nothwendigkeit eines moralischen Weltplans.

„Ob meine Natur einfach, oder materiell, sagt Ierusalem*), ob sie von meinem Körper unterschieden, mit demselben einerley sey, auf diesem metaphysischen Punkte beruht meine Hoffnung gar nicht; sie ist unmittelbar auf die Natur Gottes, und darauf gegründet, daß die Welt nicht ohne fort-dauernde vernünftige Geschöpfe fortdauern, und daß ein weiser Gott solche Naturen, die er selbst so gemacht, das sie in seiner Verherrlichung ewig fortwachsen können, die ihn ewig lieben zu können wünschen, daß er die nicht wieder zernichten kann, ehe sie die Vollkommenheit erreicht, wozu sie in ihrer Natur die Anlage und das Versprechen finden.“

„Die Anlagen und Anfänge einer moralischen Regierung, sagt Spalding**), sind unläugbar da. In der ganzen Natur führt uns alles darauf, daß Rechtschaffenheit und Glückseligkeit zusammen gehören, und auch allemahl zusammen sind, so oft nicht äußerliche Hinderungen dieses sonst so wesentliche Band zerreißen. Ein solcher allgemeiner Hang zur Ordnung wird einmahl müssen durchgesetzt werden; und

*) Ierusalem in f. Betracht. S. 247 — 249.

**) Spalding üb. d. Bestimmung des M. S. 54. 55.
(A. A.)

nur dieser Ausgang allein hebt die Verwirrung und den Widerspruch, der sonst unauflöslich bleiben würde.“

„Unfre Seele, sagt Mendelssohn *), gehört, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen, zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu seyn. Der Anfang ihres Daseyns ist ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig, ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durste eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie als moralische Wesen ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche seyn würde, wenn sie auf dem Wege zur Vollkommenheit gehemmet, und zurück gestoßen werden sollten.“

„Enthält das gegenwärtige Leben, sagt Platner **), die ganze Bestimmung des Menschen, so ist der Vorzug der Vernunft, (die Gottheit zu denken, und die Unsterblichkeit zu erwarten,) ohne Endzweck; und es würde zur Glückseligkeit des irdischen Daseyns, auch für den Menschen, mehr nicht erfordert, als Sinnlichkeit, und eine aus sinnlichen Erfahrungen und Trieben zusammen-

*) Mendelssohn im Phädon S. 183. (3. A.)

**) Aphor. I. Th. 1180. 1181.

gesetzte thier - menschliche Klugheit. Denn abgerechnet den Gebrauch, welchen der Mensch von der Vernunft macht zur Erreichung einer höhern Bestimmung; so ist sie ihm mehr hinderlich, als behülflich zur gegenwärtigen Glückseligkeit, weil sie allenthalben mehr auf Verfassung führt, als auf Genuß, und viele Neigungen zum Genuß auslöscht durch den Gedanken der Gottheit und einer wichtigern Bestimmung. — Der unsern Sinnen vorschwebende Anblick zahlenloser Himmels - Systeme ist mittelst der Schlüsse, auf welche dieser Anblick führet, offenbar eine höhere Hinweisung zu dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, und eine vorher gegönnte Offenbarung des grossen Plans der Schöpfung, und des wichtigern Antheils, welchen der Mensch, sowohl an der Einsicht, als auch an der Bewirkung dieses Plans haben soll, in einer vollkommnern Erkenntniß des höchsten Wesens, in einem reinern Genuß und in einer wirksamern Beförderung der Glückseligkeit. “

Was ist, wenn man auf den innern Grund geht, gleichsam die beseelende Kraft aller dieser Räsonnements? — Nichts anders denn die Wirksamkeit des moralischen Vernunftgesetzes, wiefern sie sich in der Entwerfung des Plans einer vollkommen moralischen Welt und der Einsicht der moralischen Nothwendigkeit seiner Ausführung entwickelt. — Ich hätte noch vorzüglich *Reimarus* *) anführen können, wenn in seiner in der That etwas wässerichen Betrachtung über die Unsterblichkeit eine

*) Natürliche Religion X. Abh.

so kraftvolle Stelle vorkäme, welche ich an die Seite jener angeführten hätte ausheben können. Indessen ruht auch *Reimarussens* Raisonement auf demselben Grunde, nämlich der *Vernunftnothwendigkeit*, *moralische Endzweckmäßigkeit* und *Harmonie* unnachlässlich für die Welt und Menschheit zu fordern.

Herr Hofrath *Kästner* *) hat die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele auf eine neue sinnreiche Weise an die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes geknüpft. Sein Beweis geht von der unumschränkten Macht Gottes über die Geschöpfe, und der durchgängigen Abhängigkeit dieser von derselben aus. Er zeigt, daß, wenn die Seelen sterblich wären, dadurch die Macht Gottes eingeschränkt, und die Menschen unabhängig von dem Einflusse derselben würden, indem sie sich durch Selbstmord der Herrschaft Gottes entziehen könnten. Man bemerkt leicht, daß auch diese Wendung sich am Ende ganz auf die Gesetzgebung und Forderungen der praktischen Vernunft stützt. Wenn es widersinnig ist, daß die vernünftigen Wesen sich der göttlichen Macht und Oberherrschaft entziehen können sollten, so ist es das nur insofern, inwiefern es widersinnig ist, daß der Plan einer moralischen Welt nicht ausgeführt werde, und wiefern dieß nicht möglich seyn kann, wenn die vernünftigen Wesen sich vernichten können.

So gewiß als alle von der Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Regierung und Vorsehung Gottes

*) S. einige Vorlesungen von Kästner. S. 8.

hergenommene Argumente für die Unsterblichkeit auf einem und demselben Grunde, der unwandelbaren Natur der moralischen Vernunft ruhen, so gewiß muß ihre Wirkfamkeit auf die menschliche Ueberzeugung unwiderstehlich seyn. Alle Beweise hingegen, *hergenommen von blos metaphysischen und pneumatologischen Eigenschaften Gottes sind für unsre Ueberzeugung todt und kraftlos, indem sie weder der objectiven noch der subjectiven Wahrheit fähig sind.* Wenn es die Grenzen dieser Schrift erlaubten, so würde ich meine Behauptung an dem Beyspiele des Campeischen neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele bestätigen, welcher von der Unveränderlichkeit der göttlichen Vorstellungen hergenommen ist *).

Neunzehnte Betrachtung.

Ueber den Begriff der Schöpfung.

Der Begriff der Schöpfung war von jeher eine Klippe für die philosophischen Theologen; eine Klippe, an welcher viele, selbst scharfsinnige Männer scheiterten. Wenn wir in den neuesten Zeiten äußerst wenige Beyspiele solcher Schiffbrüche finden, so ist die Ursache davon nicht sowohl gründliche tiefsinnige Erforschung des Gegenstandes, als

*) Campe Verf. e. neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Deutsches Mus. 1780. B. II. S. 195.

vielmehr die gänzliche Umgehung desselben, bald auf Bequemlichkeit, bald auf Schlaueit, bald auf den kurzlichtigen Wahn gegründet, als ob die ganze Untersuchung eine unnütze Spitzfindigkeit betreffe, deren Verfolgung man sich am nützlichsten ganz entziehe.

Mir scheint die richtige Bestimmung des Begriffs der Schöpfung ein wesentliches Erforderniß für die Consequenz und Vollständigkeit eines Systems der natürlichen Religionswahrheiten. Kann man ihn nach dem Beweise, welchen man vom Daseyn Gottes gegeben, und dem Begriffe, welchen man von Gott selbst aufgestellt hat, nicht befriedigend für jede gerechte Forderung der Vernunft bezeichnen, so liegt zuverlässig eine Falschheit im Beweise des Daseyns, und der Angabe des Begriffs Gottes. Denn ein genugthuender Begriff der Schöpfung muß sich nach der Natur der Sache daraus von selbst ergeben. Wenn man aber über das Daseyn und den Begriff Gottes auf das gründlichste gehandelt hat, so ist man in Gefahr, die Grundveste aller aufgestellten Wahrheiten selbst zu untergraben, sobald man einen Begriff der Schöpfung wählt, welcher mit der Natur Gottes, im wahren Sinne des Gedankens, nicht harmoniret.

Durch Entwicklung des Beweisgrundes für das Daseyn Gottes ist die Ueberzeugung bevestigt worden, daß der letzte Grund des Daseyns dieses Systems vereinigter moralischer und physischer Vermögen, welches wir Welt nennen, in einem

nothwendigen allerrealsten Wesen liege, und daß dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. Der Beweisgrund ist eine vollkommene subjective Wahrheit, und die Ueberzeugung, die er bewirkt, Ueberzeugung des Glaubens. Wir erfahren also dadurch keinesweges die Art und Weise, nicht das Wie des Gezündetseyns der Welt in der Gottheit, sondern nur das Princip der Nothwendigkeit, einen Gott vorauszusetzen, ohne dessen Möglichkeit zu begreifen. Wenn dem also ist, so kann die Schöpfung, als Resultat des in der Gottheit befindlichen letzten Grundes des Daseyns der Welt, der Art und Weise nach, durch Vernunft eben so wenig eingesehen werden; sie ist also der Natur der Sache nach für immer unbegreiflich.

Der philosophische Begriff der Schöpfung soll diesemnach nicht die Schöpfung erklären, und begreiflich machen, sondern den unbegreiflichen Gegenstand in seiner Unbegreiflichkeit darstellen, das fest und bestimmt in sich befaßen, was in der ganzen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, des Schöpfers, Haupt-Moment ist, und alle Vorstellungs-Arten aus seinen Grenzen ausschliessen, welche sich mit der Natur der Sache nicht vertragen *).

*) Man verzeihe mir, wenn ich bey dieser Betrachtung einige Mahle meines Programms gedenke: num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo? nicht als ob ich mir selbst in selbigem so außerordentlich gefiele, sondern der Erläuterung und Rechtfertigung wegen. Letztere

Unphilosophischer kann man in der That nicht verfahren, als wenn man durch den Begriff, welchen man von der Schöpfung giebt, ein Begreifen des Gegenstandes bewirken will, und es müssen solche Unternehmungen eben so unglücklich ausfallen, wie alle Versuche, das Unbegreifliche begreiflich vorzustellen. Unglaube an dem Gegenstande, Aufhebung oder Entstellung der wesentlichsten Begriffe sind die unausbleiblichen Folgen. *).

bin ich mir um so mehr schuldig, da diese Schrift für so manche, selbst scharfsinnige Männer, wie ich leider erfahren müssen, eine Thorheit gewesen und es noch ist. — Ich hielt bey Uebergabe derselben in den Druck nicht für nöthig, ausdrücklich zu erinnern, daß ich die Formel *creatio ex nihilo* im Sinne der vernünftigen Theologen und Philosophen nehme, nach welchem sie nicht Schöpfung aus dem Nichts, als der Materie, dem Schöpfungsstoffe, sondern eine ganz unmittelbare Schöpfung bedeutet; eine Schöpfung, durch keinen Stoff, aus Gott genommen, oder. ausser Gott vorhanden, vermittelt. In diesem Sinne stellte ich die Formel *creatio ex nihilo* als die beste, mit den Grundsätzen der Philosophie übereinstimmendste vor, und erklärte mich gegen alle andre. Jetzt sehe ich wohl, daß es nöthig gewesen wäre, dies mit grossen Buchstaben umständlich anzugeben.

*) Es war also nicht um ein mysteriöses, theologisches Ansehn, sondern um die Wahrheit zu thun, als ich in meiner kleinen Schrift von den Gedanken ausgieng: „*Sciscitanti mihi et perquirenti causas, cur tot ac tanti philosophi in gravissima de natura Dei quaestione tam parum sibi consent, tamque saepe ridicule a se ipsi discrepent, cum multae occurrere aliae, tum haec inprimis magni momenti visa est, quod, quae comprehendere non posse, rei naturam, cognitionisque humanae terminos intuentes, certissi-*

Nach diesen Bemerkungen darf ich wohl behaupten, den *Begriff der Schöpfung bestimmen*, heiße nichts anders, als: *seine Ueberzeugung, daß der letzte, alleinige Grund des Daseyns der Welt in der Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, liege, in einer bestimmten von jeder verfälschenden Vorstellungsart freyen Formel ausdrücken*. Wenn ich sage, der *alleinige Grund d. D. d. W.* so wird damit das Bedürfnis eines vorhandenen Schöpfungstoffes, als der Gottheit unwürdig, so wie alle äußere Unterstützung ausgeschlossen. Wenn ich mich ausdrücke: *die Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes*, so beziehe ich mich vorzüglich auf die *reelle Verschiedenheit der Gottheit von der Welt*, als ein unnachlässliches Merkmal des richtigen Begriffes, welches auch schon in dem Gedanken eines nothwendigen, allerrealsten Wesens enthalten ist, wie ich mehrere Mahle erinnert habe.

Der Begriff der Schöpfung setzt einen bestimmten Begriff der Welt voraus, und in der That nicht bloß den kosmologischen, sondern den teleologischen,*) nach welchem die

me perspicere potuissent, eorundem conditionem ac modum vel ratiocinatione explicare vel imaginibus sensuum illustrare conantur. Talia enim molientes eo ferantur necesse est, ut aut tollant ipsarum rerum veritatem, desperata comprehensione, nec quidquam, nisi quod percipi possit, assensione et fide dignum existiment, aut ut, quod saepius etiam fieri solet, notiones depravent et mutilent, aut stirpitus evellant.“

*) Darinn hatte ich, welches, so viel mir bekannt, nicht bemerkt worden, in der angeführten lateinischen

Welt als ein in sich vollendetes System der Wesen gedacht wird, in welchem die Vernunft Endzweck ist, S. d. XI. Betr.

Die Wahrheit folgender zwey Sätze entscheidet, glaube ich, über die ganze Sache.

§. 1.

Der Vernunftbegriff des nothwendigen Wesens deutet einen letzten höchsten Grund an, durch welchen die Welt da ist; einen Grund, welcher, um ihr Daseyn zu bewirken, eines äußern Stoffes eben so wenig bedurfte, als er es durch Veränderung und Anwendung etwa seines eigenen Stoffes, durch Ausgießung, Ausstrahlung, Entwicklung desselben vermochte; also einen Grund von unvermittelter, von Zeit und Stoff unabhängiger Wirkksamkeit.

§. 2.

Der Begriff eines letzten Grundes der Moralität, eines Stifters des moralischen Weltsystems, und künftigen Ausführers des Planes davon, verträgt sich nur mit der Idee einer unmittelbaren Schöpfung in diesem Sinne.
(§. 1.)

Schrift gefehlt, daß ich blos den kosmologischen, den Weltbegriff der reinen theoretischen Vernunft, der Untersuchung zum Grunde legte. (p. VIII.) Um bey gegenwärtigen Betrachtungen vor diesem Versehen um so gesicherter zu seyn, habe ich den Weltbegriff für die natürliche Theologie besonders behandelt. (S. d. II. Th. XI. Betr.)

Der Satz §. 1. ist so gewifs, als gewifs der Begriff des nothwendigen Wesens durch jede andre Vorstellungs-Art zerstöhrt wird. Dem *nothwendigen Wesen* kommt es zu, *letzter Grund* von allem Zufälligen zu seyn, also zu *wirken*, aber nicht sinnlicher, sondern *übersinnlicher* Weise. Die Vernunft wird durch Betrachtung der *ursachlichen Verknüpfung* der Natur zum Begriffe des nothwendigen Wesens geleitet, aber nicht, um darunter eine *höchste sinnliche Ursache, an der Spitze aller Reyhen sinnlicher Ursachen* zu denken; denn dieß wäre gar kein Gedanke; sondern, weil sie für diese *Reyhen sinnlicher Ursachen* sich einen letzten, *unbedingten Grund* vorstellen muß, also einen Grund, durch welchen Alles da ist, was sich in *ursachlicher Verknüpfung* darstellt, und darstellen kann, aber nicht als sinnlich erzeugt, sondern auf *übersinnliche* Weise bewirkt. Die Ursachen der *Sinnenwelt* nun bedürfen, um zu wirken, eines *Stoffes, woraus*, und eines *Zeitpunctes, worinn*. Ohne diese ist für sie gar kein Wirken gedenkbar. Das *nothwendige Wesen* würde also zu einer *Ursache der Sinnenwelt* herabgesetzt werden, wenn man es diesen Bedingungen unterwürfe, und dann aufhören, das *nothwendige Wesen* zu seyn.

Um also die Ueberzeugung von dem Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht durch Verfälschung und Untergrabung des Begriffes zu vernichten, müssen wir das Wirken desselben denken: 1) ohne *Zeit, worinn*, und 2) ohne *Stoff, wodurch* es wirke. Der *grobe* Begriff eines sogenannten

Welt - A n f a n g s fällt also weg, ohne daß deshalb die Welt als ewig vorgestellt werden könnte, welches sich mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens ebenso wenig verträgt. Ferner erscheint der Begriff eines außer Gott ewig vorhanden gewesenen, und von ihm bey der Schöpfung nur geformten Weltstoffes, als ganz unstatthaft, man denke sich diesen nun begabt mit Kraft, oder in todter Ruhe.

Vielleicht aber könnte sich hier das Emanationsystem und der Pantheismus eindrängen; zwey Theorien, welche ungemein viel Aehnliches haben. Beyde vermeiden die Leere des Nihilum, und die Grundlosigkeit des Chaos, indem sie, nur in verschiedenen Vorstellungs - Arten, die Welt aus der Gottheit selbst materialiter und formaliter hervorgehen lassen.

Allein, genauer betrachtet, findet sich, daß weder die eine noch die andre mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens verträglich ist.

Der Emanatist macht die Gottheit ihrer Wirksamkeit nach zu einer Ursache der Sinnenwelt, indem er sie ihren eignen Stoff verstrahlen oder ausgießen läßt; eine Handlung, völlig gleich den größten Erzeugungen der geschaffenen endlichen Dinge, also schlechterdings nicht anwendbar auf den ersten Grund des Alls. Er unterwirft ferner bey seiner Vorstellungs - Art das nothwendige Wesen der Veränderung, unter deren Bedingung es aufhört zu seyn, was es ist. Er ist endlich nach seiner Meynung, gezwungen, die reelle Einheit Gottes und der Welt zuzugestehn,

muß also das nothwendige Wesen und die zufälligen Dinge als Eins denken, wodurch unausbleiblich der Begriff eines nothwendigen Wesens zerstört wird. Den letzten Fehler dürften viele Freunde dieses Systems nicht zugehen; er liegt auch nicht im Ausdrucke desselben, wo er vielmehr künstlich versteckt wird; allein er ist damit als nothwendige Folge, bey strenger Consequenz verbunden. Denn es ist nicht möglich, daß etwas Wesentliches von Gott aus ihm hervorgehe und wirklich von ihm geschieden werde.

Der ächte Spinozist geht zwar von der Vernunft-Idee des nothwendig daseyenden Wesens aus, und stellt dieselbe als Basis seines Systems dar; allein offenbar hebt er durch die Behandlung und weitere Bestimmung davon sie selbst auf. Da er in seiner Art consequentist, und keine Folge seiner Thesis verschweigt oder verbirgt; so fällt der Hauptfehler seines Systems ganz unzweydeutig in die Augen. Nämlich er erklärt geradezu das Nothwendige Wesen und die *zufälligen Dinge für Eines*; läugnet im Grunde damit das *Daseyn Alles Zufälligen*, und ist eben deshalb genöthigt, auch das Nothwendige aufzuheben. Dieser Hauptfehler erzeugt sehr natürlich mehrere andre, z. B. daß die charakteristischen Merkmale der zufälligen Dinge entweder geläugnet, oder dem nothwendigen Wesen selbst zugeeignet werden müssen, welches beydes in Spinozismus offenbar geschieht.

So ergiebt sich also, daß man sich, in Gemäfsheit der Vernunft-Idee des nothwendigen

Wesens über die Schöpfung nicht anders ausdrücken dürfe, denn so, daß man den Gedanken, der letzte Grund des Daseyns der Welt liege in einem von ihr reell verschiedenen Wesen, der Gottheit, festhalte, zugleich aber erkläre, daß dieses Gegründetseyn des Daseyns der Welt in der Gottheit nicht gedacht werden könne nach der Form der ursachlichen Verknüpfung und Erzeugung der Sinnendinge, sondern als ein völlig übersinnliches, zwar gedenkbares, aber unerkennbares und unbegreifliches Gegründetseyn.

Im zweyten §. wird behauptet, die Idee Gottes, als *Urgrundes aller Moralität, Stifters des moralischen Weltsystems und künftigen Ausfühlers* des Planes davon lasse keinen andern Begriff der Schöpfung zu, als den, welchen ich eben aus der Idee des nothwendigen Wesens hergeleitet habe. Vorzüglich zeigt sich dieß an der Vorstellung der Schöpfung als einer bloßen Bildung eines ewigen Chaos, und an jener, welche der Emanatismus und Spinozismus geben. Zwey Bemerkungen werden hinreichen, um es von beyden einleuchtend zu machen. I.) Sollen wir Gott, als Urgrund aller Moralität, als Stifter des moralischen Systems, und künftigen Ausfühler des Planes davon denken, wie wir denn, wenn das Wort Gott nicht ein Spiel seyn soll, müssen; so ist unumgänglich nöthig, daß wir Gott unumschränkte und freye Macht über das Weltssystem zueignen, das Weltssystem ganz allein von ihm abhängig vorstellen. Dieß ist bey der Annah-

me eines ewigen Chaos nicht möglich, denn nach ihr ist die Gottheit selbst von dem Weltstoffe gewissermaassen abhängig, und durch ihn eingeschränkt. 2). Nach den Systemen des Emanatism und Spinozism wird das moralische System in ein Puppenspiel verwandelt, welches die Gottheit in sich selbst, und mit sich selbst treibt. Freye, moralisch verbundene Wesen müssen im strengen Sinne des Wortes geschaffen seyn, müssen ohne reellen Zusammenhang mit ihrem schöpferischen Grunde für sich bestehen. Im Systeme des Emanatism muss die Gottheit Theile ihrer selbst aufhören lassen, Theile ihrer selbst zu seyn, und sie eine eigne Substantialität annehmen lassen, wenn eine Welt moralischer Wesen resultiren soll. Wer mag sich aber Jenes gedenken, ohne auf Wider sinn zu gerathen? Im Spinozismus wird ganz unverdeckt der Stifter der Moralität, der Gesetzgeber, mit den moralisch verbundenen Wesen identificirt, welches doch, wenn irgend etwas, (nicht unbegreiflich sondern) sinnlos ist.

Gehe man auf dieselbe Weise andre Vorstellungsarten durch, und man wird finden, dass sich mit dem Begriffe des *moralischen Gottes* nur der Begriff eines *unmittelbaren Schöpfers* im strengen Sinne, wie er aus der Natur des nothwendigen Wesens folgt, verträgt. *). Wiefern nun kein anderer als dieser Begriff in der Formel *creatio ex nihilo*, Schöpfung aus Nichts, liegen kann, so ist sie in Beziehung auf ihren Inhalt, die beste.

*) Diesen so wichtigen Punkt §. 2. hatte ich in dem angeführten Programm ganz vernachlässigt.

A n h a n g

einiger Bemerkungen vorzüglich gegen die Vorstellung der Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos, gegen die Emanationslehre und den Spinozismus.

Man sollte kaum glauben, daß es in unsern Zeiten, wo man soviel für die Harmonie der Vernunft thut, noch enthusiastische Freunde des Chaos gebe. Allein in der That ist es so, und deshalb erlaube ich mir noch einige Bemerkungen über diejenige Vorstellungsart der Schöpfung, nach welcher man sich darunter nur die Bildung eines ewigen Chaos denkt. Nichts anders als eine grobe Vermengung der Wirkungsweise eines ersten Grundes und einer Ursache in der Sinnenwelt kann diese so unphilosophische Theorie veranlassen. Denn man denkt sich nach derselben die Gottheit bey ihrem Bewirken der Dinge, mit demselben Bedürfnisse eines äußern Stoffes, von dem die Ursachen der Sinnenwelt abhängig sind. Ich brauche nicht erst zu zeigen, wie wenig sich dieses mit der Natur eines nothwendigen Wesens verträgt.

Die Vertheidiger der Schöpfung, als der Bildung eines Chaos, müssen dieses Chaos, als neben der Gottheit und unabhängig von ihr ewig vorhanden gewesen vorstellen. Die Gottheit ist also nach ihrem Begriffe nicht Grund von Allem, nicht Grund des Stoffes, sondern nur Grund der Form der Welt; mit einem Worte, sie ist nicht

Gottheit; nur ein *Baumeister*, ein *Bildner*. Sie müssen ferner diesem Stoffe alle inwohnende Kraft für gesetzmässiges Wirken, alles Vermögen der Form absprechen, müssen sich also unter ihm ein bloßes *Passivum* denken. Hier fragt es sich: 1) ob überhaupt ein solcher Stoff gedenkbar sey? 2) ob ein solcher Stoff der Gottheit nur das mindeste habe helfen können? Und beyde Fragen müssen mit Nein beantwortet werden. Endlich müssen sie zugestehn, daß sie das Princip des zureichenden Grundes auf das grösste vernachlässigen, indem nach ihrer Vorstellung der Stoff der Welt ohne allen Grund ist. *) Wenn sie nun aber durch die Vernunft gezwungen sind, für die Form der Welt einen Urgrund anzunehmen, wie können sie sich von der Nothwendigkeit losmachen, einen gleichen für den Stoff derselben zu suchen? Wer sich einen *Weltstoff* ohne Urgrund denken kann, dessen Vernunft sollte auch nichts gegen eine *Weltform* ohne Urgrund einwenden.

Die *Emanationslehre* ruht mit dem *Spinozismus* auf einer und derselben Basis. Beyde setzen ein

*) Im angef. Progr. habe ich mich kurz darüber ausgedrückt: Patet turpiter labi, qui Deum, ut procrearet mundum, parata ab aeterno materie usum esse statuunt. Hi enim primo, revera omnem procreationem tollunt. Nam is, cui forma tantum rerum debetur, non est procreator, sed opifex tantum et aedificator. Deinde aut molem rudem, omni indole certa et vi carentem accipiunt, qualis vereor, ut cogitari possit, aut ut ullus eius sit ad procreandum usus, aut illam aeternis quibusdam viribus praeditam informant, atque adeo Deum ipsum necessitatis alienae et externae lege vinciunt. (p. XIII).

nothwendiges Wesen, einen *Urgrund der Welt* als unbezweifelt voraus; die Verkenennung des Begriffs eines *nothwendigen Wesens*, und die Vermengung der Wirkungsweise dieses Urgrundes mit den *Ursachen der Sinnenwelt*, verleitet beyde zu ihren unhaltbaren Vorstellungsarten. Das falschverstandene und falschangewendete *ex nihilo nihil fit* ist also nicht blos Entstehungsgrund des Spinozism, sondern eben so gut auch der *Emanationslehre*.

Dieses *ex nihilo nihil fit* ist aber nicht der alleinige Grund der Entstehung beyder Theorien, sondern zugleich auch die *Einsicht der Sinnlosigkeit eines ewigen Chaos*. Der Emanatist und Spinozist denken sich die ganze Sphäre der Möglichkeit als eingeschränkt auf die drey Vorstellungsweisen: Schöpfung aus Nichts, als dem *Materiali*; Schöpfung als Bildung eines ewigen Chaos; Schöpfung als Veränderung und Behandlung des eigenen Stoffes der Gottheit. Beyde verwerfen *Schöpfung aus Nichts*; nach dem Sinne, den sie hineinlegen, mit völligem Recht; beyde verwerfen, als ganz unvernünftig, die *Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos*; wieder mit gutem Grunde; und nun bleibt ihnen, nach ihrer Voraussetzung und Uebersicht der Möglichkeiten, nichts als die dritte Vorstellungsweise übrig, *Schöpfung, als Veränderung und Behandlung des eigenen Stoffes der Gottheit, als Modification ihres Wesens selbst*.

Der Emanatist und Spinozist verdienen allem diesem zu Folge in der Philosophie mehr Achtung, als die Vertheidiger der *Schöpfung aus Nichts im groben Sinne*, (wo das Nichts als Stoff gedacht wird,) und die *Freunde des ewigen Chaos*.

Unerachtet jener Gleichheit aber, welche nicht zu verkennen ist, entfernen sich beyde Theorien im Fortgange ihrer Behauptungen wesentlich von einander. *)

Der Geist des ganzen *Kabbalismus*, in welchem sich die *Emanationslehre* am ächtesten findet, geht darauf hinaus, daß Alles, was ist, aus dem *Allquell* eines unendlichen *Lichts*, *Geistes*, und *Lebens* entsprossen sey. **) Die *Schöpfung der Welten* ist demselben eine *Offenbarung* der an sich verborgenen Gottheit; eine Fortleitung der Licht- und Lebens-Kräfte des Unendlichen zu stufenweiser Mittheilung in unendlichen Graden. Ueber Alles, und vor Allem setzen die Kabbalisten einen Ur-

*) Die ächte wahre Emanationslehre findet sich in den Schriften der Kabbalisten. Eine daraus geschöpfte, treffliche Darstellung derselben verdanken wir dem Herrn Kleuker in seiner Preisschrift: *Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten*. Riga, 1786. Und zwar hat er seine Darstellung nicht aus spätern, sondern aus den ältesten von denen uns bekannten Quellen der Kabbala hergenommen, besonders aus den drey Soharschen Büchern, dem lib. Mysterii, der Idra magna, und Idra parva, welche man in der Cabbala denudata T. II. beyfammen findet. — S. vorzüglich S. 7. — 22.

**) Kleuker S. 7.

ersten, den sie auch schlechthin den Unvergleichbaren, Unbegreiflichen und Unnennbaren heissen. Ihm geben sie die Eigenschaften einer absoluten Unendlichkeit nach Zeit und Raum, der Verborgenheit, des Allgenusses. Schon im Zustande seiner Verborgenheit, d. i. vor der Schöpfung, war in ihm, dem Unendlichen, alles enthalten, wiefern sein ewiger Verstand, oder seine Weisheit, das Ideal alles Möglichen und Wirklichen, so wie sein Geist das Leben aller Leben ist. Beyde bleiben ewig in dem Unendlichen verborgen, sie enthalten aber den wesentlichen Grund aller *Eradiationen* von *Licht, Geist und Leben*. *)

Dieser ganzen Vorstellung liegt der richtige metaphysische Begriff der Gottheit zum Grunde. Aber es wird an denselben eine Schilderung der Schöpfung geknüpft, welche mit ihm nicht harmoniret.

Zwar suchen die Emanatisten das Harte ihres Hauptgedankens 1) dadurch zu mildern, dafs sie die Gottheit die einzelnen zähl- und nennbaren Dinge, die Individuen nicht unmittelbar erschaffen lassen; 2) dafs sie sich der feinsten Bilder bedienen, um die auffallende Grobheit ihres eigentlichen Gedankens zu verbergen. Allein man durchdringt diese Spitzfindigkeiten ohne grofse Anstrengung. Was das 1. betrifft, so stellen sie allerdings die Schöpfung so vor: „die erste Handlung der sich offenbarenden Gottheit geschah durch

*) Kleuker S. 8.

einen Strahl, der als urwesentlicher Grund und Anfang aller Wirklichkeit die zwiefache *Urkraft* der *Zeugung* und *Empfängniß* in sich vereinigte. Durch diese zwiefache Urkraft entstand der *Anfang* und *Inbegriff* aller Schöpfung, die *Erstgeburt* und *Allform* aller Wesen, das *Licht* aller *Lichter* und das *Leben* aller *Leben*. Dieser Erstgebohrne Gottes gieng zwar von Gott aus, aber er bleibt auch durch jenen Urstrahl mit dem Unendlichen innigst verbunden; und dieser Erstgebohrne, das allumfassende Urbild, der Abglanz des unendlichen Ewigen, die Summe aller Wesen, ist der allereigentlichste Schöpfer aller Dinge. Durch ihn entstand vermittelt der *Eradiation* das *All* der Dinge, indem seine Gotteskraft sich in alle Grade des *Lichts*, in alle Stufen der *Geister*, und in alle Arten des *Lebens* ausdehnte.“ Allein diese Vorstellung kann zwar das Auffallende des Fehlers im System gewissermaassen mindern; aber die Vernunft auf keine Weise befriedigen. Wenn gleich die einzelnen Dinge nicht unmittelbar von der Gottheit, sondern durch den Erstgebohrnen ausgestrahlt werden, so gehört dennoch der Stoff zu ihnen der Gottheit wesentlich an, sie sind aus göttlichem Stoffe gebildet. Und so wie die Gottheit bey der Ausstrahlung nothwendig Veränderung erleiden muß, welches sich mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens nicht verträgt; so bleiben die Ausstrahlungen in ihr, und mit ihrem Wesen unaufhörlich verbunden; sie, die Gottheit und die Welt sind also *Eins*, eine

Folge, deren Unstatthaftigkeit bereits mehrere Mahle beleuchtet worden. 2) Die Emanatisten der Kabbala vorzüglich bedienen sich der feinsten Bilder, um ihre grobe Vorstellungsart gewisser maassen zu vergeistigen. Die erste Handlung der sich offenbarenden d. i. schaffenden Gottheit nennen sie ein Reden, dieß geschah *per bilancem* oder auch durch einen Punkt und Strahl. Am aller wesentlichsten ist dem Systeme das Bild des Ausstrahlens, des Ausfließens des Lichtes. Allein wiewohl man der so schönen Anwendung und Durchführung dieser Bilder seine Bewunderung nicht versagen kann; so muß man doch auch zugestehn, daß die ganz grobe Vorstellung einer sinnlichen Erzeugung der Wirkung durch die Ursache in Raum und Zeit, umsonst hinter sie versteckt wird, daß man sie vielmehr, ohne großen Scharfsinn aufwenden zu dürfen, augenblicklich entdecket.

Der Emanatismus ist vorzüglich in zwey wesentlichen Stücken vom Spinozismus verschieden: I. wird in ihm ein Uranfang der Welt, und vor diesem ein ewiger Zustand der ruhenden Schöpferkraft, in der Sprache der Kabbalisten, der Verborgenheit Gottes, angenommen; II. wird in ihm die Gottheit vorgestellt, als wahre Intelligenz, von deren Verstande und Weisheit der Plan der Welt abhängt. Beydes ist nach dem Systeme des Spinozismus nicht möglich. Zwey scheinbare Verschiedenheiten fallen weg, wenn man etwas schärfer nachdenkt. I. Im

Emanatismus vermittelt der Erstgebohrene die Erzeugung der endlichen einzelnen Dinge, der Individuen, und ihren Zusammenhang mit dem Urersten, der Gottheit. Im Spinozismus werden die Modificationen der Substanz auch nicht unmittelbar aus diese abgeleitet, und eben so wenig als unmittelbar mit ihr zusammenhängend vorgestellt; beydes wird durch die *attributa* der *unendlichen Ausdehnung*, und des *unendlichen Denkens* vermittelt. 2. Im *Emanatismus* wird noch eine gewisse reelle Verschiedenheit Gottes und der Welt behauptet. Allein diese muß, wenn man auf strenge Consequenz dringt, völlig aufgegeben und wahre Identität Gottes und der Welt zugestanden werden, wie sie sich im Spinozismus findet. Im Spinozismus wird eben sowohl als in jenem Systeme eine gewisse Verschiedenheit der Creaturen und der Substanz behauptet, und Spinoza eifert besonders in einigen Briefen nachdrücklich gegen den Vorwurf, als ob ihm Gott und Creaturen *natura naturans* und *naturata* völlig Eins wären. Allein der Unterschied ist auch hier nur spitzfindig erkünstelt, und fällt bey schärferer Ansicht weg. *)

*) Ein scharfsinniger Gegner, Oldenburg, forderte unter andern Spinoza'n in einem Briefe auf, sich wegen des Anscheins, als ob er Gott und Natur nicht unterscheide, bestimmter zu erklären. (opp. posth. ep. XX.) Darauf antwortete Spinoza unbefriedigend genug ep. XXI. „Deum rerum omnium causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et aude-

Man hat sich nicht selten über den Spinozismus ausgedrückt, es werde in ihm eine ewige Schöpfung angenommen; dieser Ausdruck ist in jeder Rücksicht fehlerhaft, ja, man kann sagen, offenbar widersinnig. Eine ewige Schöpfung ist ein Unding. Denn der Begriff Schöpfung schließt den Begriff des Ewigen aus. Zur Bezeichnung des Spinozismus, dessen wahres Wesen in der Läugnung alles Schaffens besteht, paßt er vollends gar nicht.

Ich habe beyden Systemen, dem des Emanatismus, und jenem des Spinozismus den Vorzug vor der Hypothese der Bildung eines ewigen außergöttlichen Chaos, und jener einer sogenannten ewigen Schöpfung zugestanden. Soll ich aber den Werth jener beyden Systeme selbst schätzen, so geltehe ich, daß mir die Vernunft im Spinozismus weit consequenter zu verfahren scheint, als in der Emanationslehre.

Die Widersinnigkeit der grob ausgelegten *creatio ex nihilo* und eines ewigen außergöttlichen Chaos haben, wie ich bereits gezeigt, Emanation und Spinozismus verursacht. Allein bey dem Spinozismus findet sich nun noch der ihm eigenthümliche Entstehungsgrund, nämlich: die geglaubte Unmöglichkeit eines Uranfangs der Welt

rem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conicere licet. Attamen, quod quidam putant Tractatum theologico-politicum eo niti, quod deus et natura, per quam massam quandam sive materiam corpoream intelligunt, unum et idem sint, tota errant via.

und eines ihm vorhergegangenen ewigen Zustandes der Ruhe der Schöpferkraft Gottes. Spinoza wollte also dreyerley in seiner Theorie vermeiden: 1) das *nihilum* als einen Stoff für die Allmacht; 2) das ewige Chaos; 3) einen Ur- anfang der Welt; zwey Dinge hingegen in derselben vereinigen: 1) einen zureichenden Urgrund der Welt; 2) die Endlosigkeit der Caussalreyhen, als in welchen die Natur erscheint. Das *nihilum* und ewige Chaos vermied er, indem er die Geschöpfe aus dem Wesen der Gottheit selbst hervorgehn liefs, als welche nach ihm sich entwickelt in alle mögliche Formen der Ausdehnung, und des Denkens, ihrer sich innig durchdringenden Eigenschaften. Den Ur- anfang vermied er, indem er der Gottheit ewige Wirkfamkeit im Entwickeln ihres Wesens, nach der unendlichen Fülle möglicher materiel- ler und geistiger Modificationen zuschrieb. Den zureichenden Urgrund der Welt vereinigte er mit der Endlosigkeit der Caussal- reyhen, nahm also zugleich einen Urgrund der Welt, und zugleich die Ewigkeit der Welt an, indem er die Gottheit als den ewigen, aber auch ewig wirkfamen und inwohnenden Ur- grund der Weltwesen darstellte.

Allein wiewohl eine unkritische speculative Vernunft, durch diese kunstvolle Vermeidung so gefährlicher metaphysischer Klippen, und diese eben so kunstvolle Vereinigung unvereinbar scheinende Vorstellungen im System des Spinozismus, zur Bewunderung gestimmt und wirklich dafür

eingegenommen werden muß; so durchdringt dennoch eben so gewiß dieselbe Vernunft beym Lichte einer gründlichen Kritik die spizfindige täuschende Combination desselben sehr bald, entdeckt sehr bald, daß bey denselben der Grundbegriff, auf welchem Alles ruht, zerstöhrt, und Begriffe vereinigt werden, welche sich schlechterdings nicht zusammen vertragen.

Spinoza vermeidet das Nihilum, das ewige Chaos, und den Uranfang; dafür wählt er eine Methode, bey welcher das nothwendige Wesen nichts weniger als sein Wesen selbst verliert. Er unterwirft es einer ewigen Veränderung; denn wiewohl er behauptet, die Substanz bleibe immer dieselbe, so muß er doch zugestehn, daß sie sich in einem beständigen Wechsel der Form nach verschiedenen Zuständen befindet, indem sie ihre unendliche Fülle möglicher Entwicklungen und Bildungen in Ausdehnung und Denken entfaltet. Dies verträgt sich aber mit der Natur eines nothwendigen Wesens so wenig, daß man den Begriff desselben aufzugeben gezwungen ist, sobald man es jenen Zuständen unterwirft. Spinoza mußte, um seiner Theorie Festigkeit zu geben, nicht bloß dogmatisch einschärfen, der Urgrund sey immer derselbe, immer unwandelbar, und unveränderlich, während er sich zugleich unaufhörlich entwickelt, er mußte vielmehr auf das allerwenigste zeigen, wie sich dieses gedenken lasse. Nun enthält die reine Vernunft-Idee Urgrund, allerdings das Merkmal der Unwandelbarkeit, aber zugleich auch das Merkmal

der wirklichen Verschiedenheit von den Wirkungen, ohne welches jenes nicht Statt finden kann. So lange Spinoza das letztere weg läßt, muß er auch auf das erstere Verzicht thun, und demnach sogar das Nothwendige Wesen selbst aufgeben. — Spinoza vereinigt, künstlich genug, den Begriff des Urgrundes und die Vorstellung endloser Causalsreyhen; aber es gelingt ihm nur dem Anschein nach, und der Anschein sogar verschwindet, so bald man bemerkt, daß der Begriff des Urgrundes durch eine solche Vereinigung ganz aufgehoben wird.

Wenn man das System Spinoza's so beleuchtet, so ist es nicht schwer, sein Verdienst, als Metaphysikers, zu bestimmen. Es ist bey aller Nichtigkeit seiner Resultate, größer, als aller dogmatischer Metaphysiker vor ihm und nach ihm. Nämlich Spinoza ist, in seiner Art, was kein Anderer derselben ist, streng consequent, und eben die Consequenz, mit welcher er seine Voraussetzungen bis auf das Aeufserste verfolgt, verursacht, daß sich die Resultate, auf welche die speculative Vernunft gelangen muß, wenn sie ohne Kritik ihres Vermögens, über die Ideen des Unbedingten, wie über Dinge an sich philosophirt, in ihrer widersinnigen, empörenden Form darstellen. Spinoza's wahres Verdienst liegt also darinn, daß er auf einem Wege, und in einer Richtung der Speculation, welche zu keinem andern Ziele, als zum Widersinne führt, mit männlicher Festigkeit, und übereinstimmend mit seinen Principien, bis zum Widersinne fortschritt, wäh-

rend andre auf halbem Wege stehen blieben. Dieß Verdienst ist in unsern Zeiten erst ganz einleuchtend geworden, da fast zugleich, auf der einen Seite durch die Bemühungen mehrerer Forscher der philosophischen Geschichte der Spinozismus in seine Rechte eingesetzt wurde, auf der andern Kant alle metaphysische Systeme über Welt und Gott der schärfsten Vernunftkritik unterwarf, und die gemeinschaftliche Verirrung, auf welche sich alle gründeten, mit den vollständigen Documenten an den Tag legte. *)

Ich kann diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch der von gewissen Weltweisen unsers Zeit-Alters gewagten Behauptung zu gedenken: „*alle dogmatische Metaphysik über Welt und Gott führe zum Spinozismus.*“ Wenn ich meine wahre Ueberzeugung sagen soll, so muß ich gestehen, daß jede Metaphysik über die Welt und ihren Urgrund, in welcher man Welt und Urgrund als Dinge an sich behandelt, ohne jedoch den Unterschied der Vernunft-Ideen Welt, und Urgrund von den Verstandesbegriffen eines Ganzen und einer Ursache der Sinnenwelt gründlich und bestimmt gefaßt zu haben, vom Spinozismus unausbleiblich überwältigt wird, wenn nicht Kritik der Vernunft Ausgleichung

*) Es wird immer eine der merkwürdigsten Begebenheiten in der philosophischen Welt bleiben, daß ungefähr zu einer und derselben Zeit Iakobis Briefe über die Lehre des Spinoza, und Kants Kritik der reinen Vernunft und Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik erschienen.

vermittelt, indem sie den entgegengesetzten Partheyen aus der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens ihr gemeinschaftliches Mißverständniß darthut. Außerdem kann der Spinozism allein sich rühmen, daß in ihm die Vernunft-Ideen: Welt und Urgrund, rein aufgefaßt, und von den Verstandesbegriffen eines Ganzen, und einer Ursache der Sinnenwelt richtig unterschieden werden.

Spinoza verdient also deshalb keinen Vorwurf, daß er der in Beziehung auf die Schöpfung herrschenden Metaphysik seines Zeitalters widersprach, und einen eigenen Weg gieng; vielmehr zieht er unsre ganze Achtung auf sich, wenn wir bedenken, daß jene Metaphysik ihm nur einen Begriff von Schöpfung ansinnen wollte, welcher die Vernunft auf keine Weise befriedigt. Nämlich *der richtige Sinn des Begriffs der unmittelbaren Schöpfung konnte erst dann entwickelt und bestimmt gefaßt werden, wenn durch eine wahre Theorie und Kritik der Erkenntnisvermögen die Formen der Sinnlichkeit und die Schemata des reinsinnlichen Denkens dargestellt waren.* Und da diess erst durch Kant geschehen ist, so kann sich der richtige, präcise Begriff der Schöpfung aus Nichts, hergeleitet von seinen wahren Gründen, in keinem Weltweisen vor Kant finden, und ist nur erst durch seine Philosophie möglich worden. Es könnte also dem Spinoza nur der einzige Vorwurf gemacht werden, daß er die Kantische Theorie des Erkenntnisvermögens nicht vor Kant erfunden.

Zwanzigste Betrachtung.

Ueber Gottes Regierung der Welt.

Der Vorzug der moralischen Methode, den Glauben an Gott und Religion zu gründen, zeigt sich besonders deutlich bey der Entwicklung des Begriffes der Weltregierung Gottes. Demonstrationen der Vernunft aus reinen Begriffen würden zu diesem Zwecke ganz unfruchtbar seyn, und die Betrachtung der physischen Natur für sich allein liefert, wie ich im Vorigen gezeigt habe, nur höchst zweydeutige Resultate. Wenn wir hingegen die ganze Kette religiöser Ueberzeugungen von dem Daseyn eines Sittengesetzes in den vernünftigen Wesen herleiten; so ergiebt sich der Plan der göttlichen Regierung im Ganzen auf das natürlichste.

1.

Der Begriff eines Regierers der Welt ist in dem wahren Begriffe Gottes selbst nothwendig enthalten, und zwar so, daß die vernünftigen Wesen sich das moralische Gesetz ohne alle Einschränkungen als Princip, und den vollständigen Zweck der moralischen Vernunft als Zweck der göttlichen Weltregierung denken müssen.

2.

Gott leitet und behandelt demnach die vernünftigen Wesen nach der Strenge der unwandelbaren sittlichen Gesetze, ohne Erhöhung, ohne Milderung, ohne Ausnahme.

3.

Der Endzweck der göttlichen Regierung ist das höchste Gut der Vernunft: Tugend und Glückseligkeit in Harmonie.

4.

Alle vernünftige Wesen sind in diese göttliche Regierung eingeschlossen. Sie können aber nur insofern und in dem Maasse von derselben, Zutheilung der Glückseligkeit hoffen, als sie sich durch Gebrauch ihrer Freyheit und Ausübung des Sittengesetzes Verdienst erwerben.

5.

Die vernünftigen Wesen können von der göttlichen Regierung, in Beziehung auf das, was nur durch Freyheit möglich ist, nichts erwarten, nachdem ihnen die Gottheit Freyheit und moralische Vernunft gegeben. An der Erwerbung des moralischen Verdienstes also hat die Gottheit nur insofern Antheil, als sie der Urgrund aller Moralität ist, und durch Verleihung des moralischen Gesetzes an die vernünftigen Wesen alles Gute derselben möglich gemacht hat.

6.

Die vernünftigen Wesen können also von der göttlichen Regierung nur das erwarten, was durch ihre Freyheit allein nicht möglich ist.

7.

Wenn also die vernünftigen Wesen G o t t als Weltregierer denken, so betrachten sie ihn als Schöpfer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der moralischen Vernunft, als Gesetzgeber für die freyen Handlungen ihrer selbst, als Richter derselben, und Vertheiler der Glückseligkeit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit.

8.

Die vernünftigen Wesen umfassen im moralischen Glauben den Plan der göttlichen Weltregierung im Ganzen. Allein sie würden vermessen handeln, wenn sie die Ausführung desselben im Einzelnen zu erreichen versuchten.

Diese Sätze scheinen mir keiner Erläuterung zu bedürfen. Ich gehe zu einer Untersuchung über, welche hier ihren rechtmässigen Platz einnimmt, nämlich der vom Uebel in der Welt, der Natur, den Arten desselben, der Uebereinstimmung des Daseyns davon mit dem Plane der göttlichen Weltregierung. Ohne mich auf Kritik der mancherley Systeme einzulassen, will ich, dem bisher genommenen Gange der Betrachtung gemäfs, meine Ideen darüber entwickeln.

I.

Die Philosophie hat in Beziehung auf das Uebel in der Welt keine weitere Obliegenheit, als im Allgemeinen darzuthun, das Daseyn des Uebels sey nach dem moralischen

Plane der Welt, dessen Wahrheit und Wirklichkeit durch Gott, vorher im Glauben gefaßt seyn muß, in der jetzigen Epoche der Welt nothwendig, und als Mittel für den Endzweck Gottes anzusehn. Allein sie würde ihrer Gränzen ganz vergessen, wenn sie sich vornähme, die Art und Weise der Zusammenstimmung jedes einzelnen wirklichen Uebels mit dem Endzwecke Gottes begreiflich zu machen.

Die Betrachtung des Uebels in der Welt würde weit weniger zur Zweifelsucht und Freygeisterey in der Religion verleiten, wenn die im eben aufgestellten I. §. enthaltene Wahrheit allgemein eingesehen und verbreitet wäre. Wenn ein Gott ist, welcher die Welt nach dem Plane seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, und Güte geschaffen, so versteht es sich von selbst, daß nichts durch ihn wirklich seyn kann, was diesem Plane durchaus widerspräche, aber zugleich auch, daß es dem eingeschränkten Blicke des Menschen nicht vergönnt ist, die Ausführungen desselben im Einzelnen zu übersehen, sie zu begreifen und zu erklären. Es muß demnach in der Sache des Uebels jede Vernunft zugestehn, daß die Philosophie das Ihrige befriedigend leistet, wenn sie zeigt, daß das Uebel nach dem göttlichen Endzwecke für die Welt nothwendig war, daß es als eine wesentliche Bedingung in dem Plane des Schöpfers liegt, daß der Glaube an die Endzweckmäßigkeit des Uebels mit dem Glauben an Gott

so nothwendig verknüpft ist, dafs derjenige, welcher glaubt, es könne das Uebel in der Welt fehlen, allen Endzweck und Plan der Welt, ja die Gottheit selbst läugnen mufs.

Diese Art, über das Uebel zu philosophieren, ist von jener metaphysischen Methode sehr verschieden, nach welcher man die Nothwendigkeit des Uebels aus dem Begriffe des Endlichen herleiten will. Diese Methode stützt sich vorzüglich auf den falschen Begriff des Uebels, nach welchem man es in eine blofse Verneinung, oder Privation verwandelt. Allein jedes Uebel ist eine Bejahung des Unangenehmen im Bewustfeyn, eine wirkliche Aufnahme eines Gefühls, von positivem Inhalt, ins Bewustfeyn. Dafs nun solche Zustände der lebenden Wesen nothwendig seyen, kann sich unmöglich aus dem Begriffe des Endlichen ergeben. So wie sich überhaupt aus einem reinen Verstandesbegriffe kein Erfahrungsbegriff ergeben kann; so kann man eben so wenig aus dem Begriffe des Endlichen, der gar nichts von einer Beziehung auf das Begehrungs- und Gefühl-Vermögen enthält, des Daseyn des Uebels, und die Nothwendigkeit davon für endliche Wesen herleiten.

Ich habe bereits in der Betrachtung über die physikotheologische Methode, verglichen mit der moraltheologischen, das Nöthige über diesen Gegenstand gesagt, und will nun in wenigen Worten den wahren Geist der moraltheo-

logischen Philosophie über das Uebel zusammenfassen. Die Moraltheologie stellt das Daseyn des Uebels als einen Gegenstand des göttlichen Willens auf, in wiefern die Realisirung des höchsten Gutes in einer Welt vernünftigsinnlicher Wesen der Endzweck desselben ist, zeigt, wie das Daseyn des Uebels in dem moralischen Plane Gottes enthalten ist, und wie man, ohne das Daseyn des Uebels als nothwendiges Bestandtheil des Weltplans anzusehn, keinen Gott, im wahren Sinne des Wortes, für diese Welt annehmen kann. Was aber die Beurtheilung der Endzweckmäßigkeit der einzelnen Leiden der Lebendigen betrifft, so unternimmt sie nicht etwa das zweydeutige Geschäft, dieselbe aus den unmittelbaren und nahen Folgen derselben darzuthun, lehrt vielmehr, daß sie sich in diesen schlechterdings nicht zeigt, daß sie nur durch vollständige Erkenntniß des Ganzen der Existenz eines lebenden Wesens im Zusammenhange des Systemes, wovon es Glied ist, eingesehen und begriffen werden kann, daß sie also das vernünftige Wesen, in Zuversicht auf den Regierer der Welt, für einstweilige Räthsel halten muß, welche in der Zukunft ihre völlig befriedigende Lösung finden werden.

Der gute Wille dererjenigen, welche die Zweck- und Endzweckmäßigkeit der Leiden der Menschen aus denen sich schon in diesem Leben äußernden vortheilhaften Folgen darthun wollen, verdient geachtet zu werden. Allein ihr Verfah-

ren kann, beurtheilt nach ächten Kriterien einer gründlichen Philosophie und Theologie, auf keine Weise gebilligt werden. Vielmehr ist nicht zu läugnen, daß es äußerst unsicher, und gewissermaßen gefährlich werden kann. Nämlich der Gesichtspunkt, aus welchem allein, Befriedigung wegen des Daseyns und Leidens von Uebeln möglich ist, wird dadurch ganz verrückt; der menschliche Geist von der für ihn so wichtigen Richtung auf das Ganze des moralischen Weltplans weggeleitet, und verwöhnt, seine Beruhigung in der Betrachtung von einzelnen kleinen Perioden des Daseyns zu suchen, in denen schlechterdings kein sicherer Aufschluß liegen kann. Wenn es wirklich einen heiligen, gerechten Schöpfer und Regierer der Welt giebt, wenn derselbe die Welt wirklich zu einem Endzwecke schuf; so muß nothwendig jeder durch ihn wirkliche Zustand der Lebendigen mit diesem harmonieren, jedes Leiden muß also auch Mittel des Guten und Vollkommenen seyn. Aber so wie die Endzweckmäßigkeit jedes solchen Zustandes nur nach seinem Verhältnisse zum Ganzen beurtheilt und begriffen werden kann; so kann sie sich unmöglich in nahen Folgen darstellen, ja sie kann aus diesen allein nicht einmahl geahndet werden. Wohlthätig ist es also auf keinen Fall für den Menschen philosophirt, wenn man ihm aus der Betrachtung der Vortheile seiner Leiden, schon in diesem Leben, auch nur einigen Trost verspricht. Er forscht und grübelt dann vergebens in dem engen Raume seines irdischen Daseyns

nach einer Harmonie, die nur im Ganzen Statt finden und erkannt werden kann, und ist immer in Gefahr, nach vielen fehlgeschlagenen Versuchen dem Skepticism und der Irreligion zum Raube zu dienen. Gewöhne man ihn also lieber an einen festen Blick auf das Ganze eines moralischen Weltplans, lehre ihn auf Einsicht der Harmonie unsrer jetzigen Schicksale mit dem Endzwecke der Gottheit Verzicht thun, und verkette mit seinem sittlichen Bewusstseyn immer inniger und inniger Zuversicht, Glauben, und Hoffnung.

1.

Uebel ist Bewusstseyn des Unangenehmen.

2.

Uebel, bewirkt durch Freyheit, ist moralisches Uebel. Uebel bewirkt durch mechanische Kräfte der Natur, physisches Uebel.

3.

Wenn eine Welt einen Endzweck haben soll, so müssen in ihr freye Wesen seyn, also Wesen, welche unsittlich handeln, sündigen können. Ohne das Vermögen zu sündigen, gäbe es kein Vermögen Gutes zu thun für freye, endliche, Wesen.

4.

Die freyen Wesen mußten ein Vermögen des Begehrens und des Gefühls von Vergnügen, also auch zugleich ein Vermögen des

Verabscheuens und des Gefühls von Mißvergnügen besitzen.

5.

Es konnte also das moralische Uebel in einer Welt, wie diese ist, nicht fehlen. Seine reelle Möglichkeit in derselben war nothwendig.

6.

Dafs die Kräfte der Natur in ihren Wirkungen mit den Rechten und Trieben der Menschen nicht harmonieren, vielmehr ihnen auf zahllose Weisen Untergang und Elend zuziehen können, ergiebt sich sehr natürlich aus dem Zwecke der Daseynsepoche der Menschen auf diesem Planeten, welche streng disciplinarisch seyn mußte.

7.

Ueberhaupt durften, nach dem moralischen Plane der Welt, die Leiden eben so wenig als die Glückseligkeit schon in dieser Epoche mit Schuld und Verdienst harmonieren. So wenig also die Glückseligkeit, welche einem Tugendhaften in diesem Leben wird, für göttliche Belohnung angesehen werden kann, so wenig darf man irgend ein zeitliches Leiden für göttliche Strafe halten.

Ueber den 6. und 7. §. habe ich bereits in der XVII. Betr. dieses 2. Th. umständlich gesprochen. Vielleicht dürfte folgende Betrachtung die ganze Vorstellungsart leichter machen. Alle

selbst gewirkte Ueberzeugung des Menschen, in Beziehung auf Endzweck der Welt und höchste Absicht Gottes, gründet sich auf Wirksamkeit der Vernunft. So wenig die Vernunft über sich selbst hinausreichen kann, so wenig kann sie sich unter sich selbst herablassen. Sie eignet also der Gottheit nichts zu, als das, was sie für das höchste und würdigste halten muß. Nun giebt es für die Vernunft keinen höhern und würdigern Endzweck einer Welt zu denken, als den der Harmonie der Tugend und Glückseligkeit, nach welchem sich also freye vernünftige endliche Wesen in unbegrenztem Fortschritte zu immer reinerer sittlicher Güte erheben, und in eben so unbegrenztem Fortschritte, angemessen ihrer Würdigkeit, an Beseeligung gewinnen. Sollte dieser Endzweck möglich seyn, so mußten den freyen vernünftigen endlichen Wesen mannigfaltige Perioden der Bildung bestimmt werden. Unter diesen Perioden mußten die erstern so beschaffen seyn, daß die Seelenstärke der zu Bildenden geübt, und durch geforderte Aufopferungen geprüft würde, weil außerdem ihre sittliche Vervollkommnung keinen besondern Werth hätte. Die Vernunft kann sich, wenn sie reinvernünftig urtheilt, auf keine Weise die vollkommene Ausführung des moralischen Plans für freye endliche Wesen denken, ohne solche Perioden der Prüfung, Verzicht, und Aufopferung für nothwendig zu halten. Solche Perioden aber sind ohne die Möglichkeit und Wirklichkeit des Uebels nicht gedenkbar. Das Uebel muß demnach von der Vernunft für nothwendig

erklärt werden, indem der höchste, adelste aller Zwecke ohne dasselbe unerreicht bliebe, und die Vernunft, wenn sie dies annähme, in ihrem Urtheile über den Endzweck der Welt unter sich selbst herabsinken müßte.

Wollte man hier einwenden, es sey dies alles noch zu demonstrieren; so vergäße man, daß von dem Allem nichts demonstriert werden könne. So wie alle durch Vernunft gewirkte Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes nicht Wissen, sondern Glaube ist, so ist auch für die Wahrheiten, die mit dieser Ueberzeugung zusammenhängen, nur Glaube möglich, also ein solcher auch nur für die Endzweckmäßigkeit des Uebels.

8.

Leiden sind also in der Welt wirklich: 1) zur Uebung und Prüfung der freyen endlichen Wesen, in Kraft und Stärke der Seele in Beziehung auf Ausübung der Pflicht; 2) um im Allgemeinen den thätigen Kräften derselben Reiz und Schwungkraft zu geben; 3) damit eine Mannigfaltigkeit von Fällen entstehe, wo Pflicht auf die adelste Weise ausgeübt werden könne.

Dies alles bedarf keiner Erläuterung. Ich bemerke nur, daß es für die Beurtheilung der Endzweckmäßigkeit des Uebels wichtig ist, nicht nur das wirkliche Gefühl des gegenwärtigen Uebels, sondern auch die Furcht des möglichen Ue-

bels mit in Anschlag zu bringen. Diese Furcht ist selbst Uebel, und eines der wirksamsten Mittel der Prüfung, und Erhöhung sittlicher Kräfte.

E r s t e r A n h a n g

einiger Bemerkungen über verschiedene Methoden, das Daseyn des Uebels mit der Regierung Gottes zu vereinigen.

Der Hauptfehler aller bisher gewöhnlichen Methoden, über das Uebel zu philosophieren, scheint mir darin zu liegen, dafs man 1) die Hauptfrage, ob nach dem Endzwecke der Welt, im wahren vollen Sinne des Wortes, das Uebel nothwendig war, und zwar nothwendig in der scheinbar zufälligen, und mit dem Sittengesetze nicht zusammenstimmenden Vertheilung, die wir in der wirklichen Welt finden? fast ganz übergieng, und sich darauf einschränkte: 2. entweder aus metaphysischen Gründen die Nothwendigkeit des Uebels in jeder Welt erweisen zu wollen, oder durch Darthuung der Vorthelle der Leiden für das Ganze, und für den Leidenden selbst, die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen.

Die Vernachlässigung der Hauptfrage (1) war sehr natürlich, so lange die Philosophie über den Endzweck der Welt noch nicht befriedigend, vollständig und bestimmt gehandelt hatte. Diefs ist von Kant in seinen moralischen Schriften und der Kritik der Urtheilskraft geschehen. Durch

ihn also ist erst eine moralische Theodicee möglich geworden, deren Grundlinien ich in der Unterordnung des physikotheologischen Beweises unter den moraltheologischen und in der vorigen Betrachtung zu ziehen versucht habe. So wie ich die Hauptfrage bestimmt habe, scheint mir Alles in ihr zu liegen, was die Philosophie beantworten kann, aber auch beantworten muß. Nämlich vorzüglich muß die Vernunft darüber Entscheidung fordern, daß in der Vertheilung der Uebel gar keine Harmonie mit den Grundfätzen der Gerechtigkeit Statt findet, welche doch moralisch nothwendig ist. Diefs kann aber nur begreiflich gemacht werden, wenn man von dem richtigen Begriffe des vollkommenen moralischen Endzwecks der Welt ausgeht.

Die reine metaphysische Philosophie über das Uebel hat mir, (ich gestehe es,) schon mißfallen, da ich den bessern Weg noch nicht kannte. Sie schien mir immer von einem falschen Begriffe des Uebels auszugehen, und der göttlichen Allmacht Einschränkungen zu geben, welche die Vernunft nicht zulassen kann. Das Unbefriedigende in derselben zeigt sich am einleuchtendsten, wenn man die Frage wegen des Uebels in ihrem vollen moralischen Sinne nimmt. Die Vernunft fordert von einem wahren Gotte, daß er eine Welt geschaffen habe, deren Plan moralisch vollkommen ist, wo also Alles zu dem höchsten adelsten Zwecke hinstimmt, in welcher die Rechte und Ansprüche aller Geschöpfe ohne Einschränkung befriedigt

werden. Sie fordert demnach auch vollkommene Uebereinstimmung des daseyenden Uebels mit den strengen Gesetzen der Gerechtigkeit. Diese Forderung wird dadurch nicht unkräftiggemacht, oder abgewiesen, dass man zeige, das Endliche könne ohne Uebel nicht seyn, in Systemen endlicher Wesen müsse das Einzelne wegen des Ganzen leiden, welches am Ende doch nur so viel heisst, eine Welt endlicher Wesen könne nicht nach einem moralisch vollkommenen Plane gebildet werden; eine Behauptung, von welcher die moralische Vernunft nie Ueberzeugung zulassen wird. Denn wenn eine Gottheit ist, so muss ihr uneingeschränkte Allmacht zukommen, also auch das Vermögen, eine moralisch vollkommene Welt endlicher Wesen wirklich zu machen. Die Behauptung, das Einzelne müsse wegen des Ganzen gewisse Aufopferungen machen, scheint von den einzelnen Gesellschaften und Verbindungen der Menschen hergenommen zu seyn. Allein man bedenke, dass das Weltsystem einen Schöpfer hat, dem nichts unmöglich ist, und der bey Realisirung seines Plans nicht von Mitteln und Umständen abhängig war.

Ich habe mich gegen die Methode erklärt, die Regierung Gottes durch Aufführung einzelner naher Vortheile der Leiden zu rechtfertigen. Damit läugne ich nicht, dass solche Beobachtungen anderweitigen Nutzen haben; sie haben ihn zuverlänglich, indem sie reichen Stoff zu moralischen und politischen Regeln geben. Nur können sie

im Mindesten nicht dazu dienen, die Frage wegen der Uebereinstimmung des Uebels mit der göttlichen Weltregierung zu entscheiden. *)

Zweyter Anhang

über die Möglichkeit der Wunder, als Mittel für die göttliche Weltregierung.

Bey Untersuchung der Wunder muß man wohl unterscheiden: 1) die Frage der Kosmologie, ob Wunder möglich seyen und 2) die Frage der Theologie, ob und in wiefern es sich mit den Eigenschaften und Zwecken der Gottheit vertrage, sich der Wunder, als Mittel zur Ausführung ihrer Plane, zu bedienen. Ich will kürzlich von beyden Fragen handeln.

Nicht jede außerordentliche ungewöhnliche Begebenheit der Natur kann ein Wunder genannt werden. Vielmehr ist ein Wunder im kosmologischen Sinne eine Begebenheit, welche durch ein Wesen gewirkt wird, welches nicht Erscheinung ist, nicht in die Sphäre der erkennbaren Natur gehört. Ein Wunder ist also übernatürlich, nicht zu beurtheilen und zu begreifen nach den Gesetzen der Natur. **) Bezogen auf Gott ist ein Wunder eine übernatürliche Wirkung Gottes in der Welt, also eine solche Wir-

*) Herr Kindervater hat mit vielem Scharfsinn darüber gehandelt in seinen Skeptischen Dialogen über die Vortheile der Leiden.

**) S. unter andern auch Jakobs Kritik der Metaph. §. 326.

kung, wobey er sich der Vermögen der Natur nicht als Mittel bedient hat. Crusius legt noch den Begriff des Unmittelbaren hinein. *) Meynt er, daß ein Wunder alle Mittel überhaupt, auch übernatürliche Mittel ausschliesse, so ist dieß wohl nicht zu beweisen; will er bloß die Vermittelung sinnlicher Vermögen, nach ihren beständigen Gesetzen, ausschliessen, so ist der Ausdruck unbestimmt, und die Idee liegt schon in dem Begriffe des Ausserordentlichen.

Daß Wunder in diesem Sinne nicht möglich seyen, kann keine Philosophie beweisen; die Vernunft muß zugestehen, daß sie sich sehr wohl gedanken lassen, sehr wohl in der Mitte der Naturbegebenheiten Statt finden können. Damit ist aber nicht gemeynt, daß man die Art und Weise eines Wunders begreifen könne. Vielmehr ist dieß nach dem Begriffe desselben nicht der Fall. Mit Recht behandelt Herr Prof. Jakob in seiner Kritik den Begriff eines Wunders bloß problematisch. „Nach unserer Theorie, sagt er, hat der Begriff nicht die mindeste Schwierigkeit. Die Natur würde auch durch eine solche Begebenheit weder aufgehalten noch irre gemacht werden, sondern die intelligible Ursache würde, so ferne sie sich durch eine Wirkung in der Erscheinung offenbarte, sich wie eine Ursache in der Erscheinung

*) Entwurf der nothw. Vern. W. S. 339.

verhalten; und, wenn ihre Einwirkung aufhörte, würden die Erscheinungen nach wie vor fortwirken. Sie wäre also bloß als ein physisches Hinderniß zu betrachten, das die Wirkungen in der Erscheinung einschränkt, aber nicht aufhebt.“

Die Entscheidung der Frage: *ob es sich mit den Eigenschaften und Zwecken der Gottheit vertrage, sich der Wunder als Mittel zur Ausführung ihrer Plane zu bedienen*, scheint mir vorzüglich auf folgenden Punkten zu beruhen:

1) Wenn die Gottheit den Menschen ein Erkenntnißvermögen gegeben hätte, nach welchem ihnen Wunder unmöglich und widersprechend scheinen müßten: so würde es ihrer Weisheit widerstreiten, durch Anwendung von Wundern auf sie wirken zu wollen. Allein, da sie denselben ein solches Erkenntnißvermögen zu Theil werden liefs, nach welchem ihnen Wunder gedenkbar, wiewohl unbegreiflich sind; so kann sie sich allerdings der Wunder bedienen, als Mittel, um auf die Menschheit zu wirken.

2) Was nun aber die Umstände betrifft, unter welchen Wunder eintreten können, so ist dieselbe Vernunft, welche die Möglichkeit der Wunder zugestehen muß, gezwungen, folgende Bedingungen festzuhalten, unter welchen allein es der Gottheit würdig seyn kann, sich der Wunder, als Mittel in der Weltregierung zu bedienen.

a) Der durch das Wunder zu erreichende Zweck muß vollkommen gut seyn. So wie die Gottheit das Böse nicht wollen kann, nach ihrer Heiligkeit, so würde es frevelhaft seyn, von

ihr anzunehmen, sie habe durch ein Wunder einen Zweck erreichen wollen, welcher nicht vollkommen gut wäre. — Diese Bemerkung würde keinen Platz verdienen, wenn nicht die Geschichte der Theologie Facta aufstellte, wo man durch Vernachlässigung jenes Kriteriums unwürdige Begriffe von der Gottheit verbreitet hat. Ich füge nur noch hinzu, daß es z. B. kein guter Zweck seyn würde, dem Menschen Ueberzeugung von etwas zuzumuthen, was ihm nach seinem Erkenntnißvermögen, bey völlig gesetzmäßiger Aeußerung davon, geradezu widersinnig vorkommen müßte, und sich zu diesem Behufe eines Wunders zu bedienen. Das höchste Recht der vernünftigen Wesen ist das auf den gesetzmäßigen Gebrauch ihrer Vernunft innerhalb ihrer Grenzen, und dieses würde offenbar durch jene Zumuthung verletzt.

- b.) Der Zweck muß durch kein Mittel der Naturordnung so leicht, sicher, und vollständig erreicht werden können, als durch die übernatürliche Begebenheit, das Wunder. — Es versteht sich von selbst, daß die Anwendung dieses Kriteriums eben so wohl zur Annahme als zur Verwerfung eines Wunders, mit größter Behutsamkeit geschehen muß.

Ein und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Erhaltung der Welt.

Die Lehre von der Erhaltung der Welt hat den Philosophen von jeher fast eben so viele Schwierig-

keiten verursacht, als die von der Schöpfung. So wie bey dieser, eben so ist es bey jener nöthig, vor allen Dingen zu bestimmen, was die menschliche Vernunft rechtmässiger Weise für eine Art der Entscheidung über diesen Gegenstand fordern könne.

I.

Die Vernunft kann, wenn sie ihr Vermögen und ihre Grenzen kennt, auf keine Weise fordern, daß es Beweise für die Erhaltung der Welt gebe, hergeleitet aus der Natur Gottes und der Art seines Verhältnisses zur Welt. Und da nur durch solche die Weise der Erhaltung der Welt begreiflich gemacht werden könnte, so darf sie eben so wenig erwarten, daß jemahls irgend eine Philosophie diese Weise entwickele.

2.

Unbefriedigend mußten ausfallen alle Versuche, Demonstrationen der Erhaltung der Welt zu bilden, z. B. aus der Unveränderlichkeit Gottes, aus der Natur der Substanzen.

3.

Unbefriedigend mußten ausfallen alle Versuche, die Weise der Erhaltung begreiflich zu machen, z. B. durch die Vorstellung einer fortwährenden beständigen Schöpfung u. a.

Der Erweis für diese Behauptungen §. 1. 2. 3. ergiebt sich aus der Natur der Begriffe: Gott, und Welt. Nach der ausführlichen Deduction,

und Bestimmung, die ich von denselben gegeben habe, halte ich es für unnöthig, ihn hier besonders zu führen.

4.

So wie Gottheit, und unmittelbare Schöpfung nur Gegenstände eines nothwendigen Glaubens der Vernunft sind, so kann es auch keine andre Art der Ueberzeugung von der Erhaltung der Welt geben, als die durch Glauben.

5.

Die Frage der Philosophie in Betreff der Erhaltung der Welt ist demnach keine andre, als: Macht derselbe Grund, welcher die vernünftigen Weisen zwingt, einen Gott, Schöpfer und Regierer der Welt zu glauben, es ihnen auch nothwendig, in denselben Glauben die Erhaltung der Welt einzuschliessen? Ist der Glaube an Erhaltung der Welt mit dem Glauben an das Daseyn Gottes nothwendig und unzertrennlich verbunden?

6.

Diese Frage kann die Vernunft, so wie alle, die man ihr mit Recht aufwirft, entscheidend beantworten.

7.

Wenn in dem Begriffe Gott ein Schöpfer und Regierer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der Vernunft gedacht wer-

den muß, wenn dieser vollkommene Endzweck der Vernunft, für ein Weltsystem, wahre Unendlichkeit hat; so ergibt sich, daß mit dem Glauben an Gott nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist der Glaube an a) die endlose Erhaltung der vernünftigen Wesen, b) die endlose Erhaltung aller dererjenigen Kräfte und Verbindungen von Kräften, welche Mittel der Erreichung des göttlichen Endzwecks für die vernünftigen Wesen sind.

8.

Der Glaube an die Erhaltung der Welt hat bestimmte Grenzen. Nur diejenigen Vorstellungen dürfen in ihn aufgenommen werden, ohne welche der Glaube an das Daseyn Gottes nicht würde bestehen können.

9.

Der Glaube an die Erhaltung der Welt ruht also ebenfalls ganz auf dem Bewußtseyn der moralischen Vernunft.

10.

Die Betrachtung der physischen Natur kann diesen Glauben nur stärken.

Zwey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Offenbarung Gottes.

*Begriff der Offenbarung Gottes; natürliche, über-
natürliche Offenbarung Gottes; Verhältniß der
einen zur andern.*

Nach dem Ideengange, in welchem ich die Wahrheiten der Religion aus der moralischen Vernunft hergeleitet, und die Verknüpfung des Bewußtseyns derselben mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit gezeigt habe, darf ich nicht erst besonders darthun, daß nach dem Endzwecke und Plane der Welt Offenbarung Gottes nothwendig war.

I.

Gott offenbart sich den Menschen, indem er es ihnen durch zureichende Gründe möglich macht, von seinem Daseyn überzeugt zu werden.

2.

Es ergiebt sich aus der Natur der Sache, daß Gott den Menschen keine andre, als eine solche Ueberzeugung von seinem Daseyn gewähren könne, die dem Erkenntnißvermögen desselben angemessen ist.

3.

Nach dem Endzwecke der Welt kann Gott den Menschen keine andre, als eine solche Ueberzeugung von seinem Daseyn gewähren, wel-

che sich mit seiner moralischen Bestimmung in der jedesmahligen Epoche seines Daseyns vollkommen verträgt.

4.

Gott kann nach seiner Weisheit dem Menschen nur gerade so viel Wahrheit von seinem Wesen offenbaren, als er zu Erreichung seines Endzwecks in jeder Epoche seines Daseyns bedarf.

5.

Der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens ist von dem Daseyn Gottes keine Ueberzeugung angemessen und möglich, als Ueberzeugung im Glauben.

6.

Mit der moralischen Bestimmung des Menschen in der Epoche seines irdischen Daseyns verträgt sich nur Ueberzeugung im Glauben vom Daseyn Gottes.

7.

Der Mensch bedarf in der Epoche seines irdischen Daseyns so viel Wahrheit vom Wesen Gottes, als es für die Art und den Grad moralischer Uebung und Ausbildung zuträglich ist, welcher seine Bestimmung in dieser Epoche ausmacht.

Zur Erläuterung des 5. §. f. d. i. Th. die V. Betr. über die Wahrheit in der natürlichen Theol.

Der 6. und 7. §. können nach dem, was im 2 Th. d. 15. Betr. über die Unterordnung des physikoth. Bew. unter den moraltheol. und besonders über den Zweck des zeitlichen Lebens gesagt worden, weder dunkel, noch eines Beweises bedürftig seyn.

8.

Die Offenbarung Gottes ist entweder natürlich oder übernatürlich.

9.

Gott offenbarte sich natürlich, indem er in das menschliche Erkenntnißvermögen Principien legte, durch deren gesetzmäßige Wirkfamkeit Ueberzeugung von seinem Daseyn entstehen muß.

10.

Die göttliche natürliche Offenbarung wird nicht durch ein einzelnes Vermögen, sondern durch alle Vermögen, welche das Erkenntnißvermögen des Menschen ausmachen, und ihre gegenseitigen wirkfamen Verhältnisse vermittelt. Die Bildung des Begriffes, und der Drang des Bedürfnisses, sich zum Glauben zu bestimmen, ist vorzüglich in der Vernunft, sowohl ihrem moralischen als theoretischen Vermögen gegründet. Allein jedes der übrigen Vermögen liefert einen positiven oder negativen Beytrag zum vollständig wirkfamen religiösen Glauben.

S. den I. Th. die I. Betr. S. 1. — 20. die III. S. 52. — 56. die V. S. 152. — 201. II. Th. 17. Betr. Anh. ein. Bemerk. S. 131. — 133.

II.

Um sich den Menschen übernatürlich zu offenbaren, mußte Gott bereits in das menschliche Erkenntnisvermögen Principien gelegt haben, die sich zu einem Begriffe seines Wesens entwickeln können. Alle übernatürliche Offenbarung setzt also insofern die natürliche Offenbarung gewisser maassen voraus.

12.

Gott offenbart sich übernatürlich, wenn er sich einer übernatürlichen Begebenheit als Mittel bedient, um in Menschen Ueberzeugung von seinem Daseyn, Eigenschaften, Zwecken und Geboten zu bewirken.

13.

Alle übernatürliche Offenbarung geschieht also durch Wunder.

In diesen drey Sätzen wird der strengste Begriff von übernatürlicher Offenbarung Gottes aufgestellt, und nichts desto weniger behauptet, daß alle übernatürliche Offenbarung Gottes die natürliche Offenbarung eben desselben Wesens gewissermaassen voraussetzt. Nämlich die allererhabensten Wunder würden den Zweck übernatürlicher Offenbarung Gottes nicht vermitteln können, wenn

nicht im Menschen, und zwar in der ursprünglichen Einrichtung seiner Natur, der Begriff eines Gottes und die Nothwendigkeit, sein Daseyn anzunehmen, vorbereitet wäre. Die auf diese Weise ursprünglich im Menschen befindlichen religiösen Anlagen können vielleicht erst durch die übernatürliche Offenbarung zur Entwicklung gereizt werden; allein diese muß zuverlässig erst vor sich gehn, ehe jene zu ihrem Ziele gelangen kann.

14.

Die Philosophie hat ihren Grenzen zu Folge, in Beziehung auf übernatürliche Offenbarung, nur folgende Obliegenheiten: 1.) den Begriff der übernatürlichen Offenbarung nach seinem Unterschiede von dem der natürlichen Offenbarung zu bestimmen; 2) zu zeigen, daß übernatürliche Offenbarung wirklich möglich ist; 3) zu zeigen, ob und wiefern sich übernatürliche Offenbarung mit den Eigenschaften und dem Endzwecke Gottes vertrage.

Das erste ist bereits §. 12. §. 13. geschehen. Ueber den zweyten und dritten Punct dürften folgende Sätze entscheiden.

15.

So wenig die Philosophie überhaupt die Unmöglichkeit eines Wunders darthun kann; eben so wenig kann sie die Unmöglichkeit einer Offenbarung Gottes durch Wunder zeigen,

muß vielmehr die Gedenkbarkeit einer solchen vor jedem Zweifel sichern.

S. den zweyten Anhang zur zwanzigsten Betrachtung: über die Möglichkeit der Wunder als Mittel für die göttliche Weltregierung.

16.

Die Frage: ob es wirklich übernatürliche Offenbarung jemahls gegeben habe, und welche von mehreren vorgeblichen übernatürlichen Offenbarungen verschiedener Nationen die einzig ächte sey, gehört nicht für das bloße Forum der Philosophie.

Die Beurtheilung der wirklichen Göttlichkeit einer vorgeblichen Offenbarung beruht auf 1) äußern und 2) innern Kriterien. Die äußern betreffen die wundervolle Weise der Offenbarung; die innern die Göttlichkeit der auf wundervolle Weise eröffneten Wahrheiten. Die erstern sind der historischen Kritik eigen; nur die zweyten können von der Philosophie gefordert werden. Wiefern indessen die historische Kritik der Aechtheit einer Offenbarung die erwiesene Möglichkeit einer solchen voraussetzt, und sich ganz auf die Vernunftgrundsätze der Glaubwürdigkeit stützt, so sind auch die äußern Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung nicht ganz unabhängig von der Philosophie.

17.

Uebernaturliche Offenbarung stimmt mit den Eigenschaften und dem Endzwecke der

Gottheit zusammen: 1) in wiefern die zu offenbarenden Wahrheiten vollkommen gut sind, und die Erkenntniß derselben für die Bestimmung der vernünftigen Wesen nothwendig ist; 2) inwiefern diese Wahrheiten durch die bloße Wirkfamkeit der sich selbst überlassenen Vernunft a) entweder gar nicht, b) oder nicht vollständig, c) oder doch nicht mit unerschütterlicher Ueberzeugung erkannt werden können. Unter diesen Bedingungen stimmt übernatürliche Offenbarung zusammen, mit der Heiligkeit sowohl, als der Weisheit Gottes, und muß für das erhabenste Mittel zur Erreichung des göttlichen Endzwecks für die Menschheit angesehen werden.

18.

Eine wirklich göttliche Offenbarung kann nichts enthalten, was dem Menschen bey gesetzmässiger Wirkfamkeit seiner Vernunft widersprechend scheinen müßte.

19.

Aber allerdings sind die Hauptgegenstände einer wirklich göttlichen Offenbarung unbegreiflich, und müssen es, der Natur der Sache zu Folge, seyn. Ia die Weise, der übernatürlichen Eröffnung selbst kann nicht anders, als unbegreiflich seyn.

Zur Erläuterung des 17. §. füge ich nur folgendes hinzu: 1) Das höchste Kriterium der *innern*

Güte einer Wahrheit liegt in der Vernunft, und selbst die geoffenbarten Wahrheiten müssen nach demselben beurtheilt werden. 2) Sätze also, von denen man einsieht, daß sie durch jenes Kriterium verworfen werden müssen, können in keiner wahrhaft göttlichen Offenbarung vorkommen; 3) indessen können wir die wirkliche Güte gewisser Wahrheiten, welche uns durch göttliche Offenbarung überliefert sind, wegen der Grenzen unsrer Einsicht, nicht im Stande seyn, zu begreifen, und hier kann allerdings eine absolute Glaubenspflicht eintreten, bloß wegen der *göttlichen Autorität* gewisse Sätze anzunehmen. Nur muß a) nicht etwa Unvernünftigkeit und Immoralität derselben nach dem Kriterium der Vernunft wirklich dargethan werden können; b) muß es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß sie wirklich von Gott herrühren.

Durch den 17. §. sind, glaube ich, diejenigen hinlänglich widerlegt, welche in der göttlichen Offenbarung nur Wahrheiten fordern, auf welche die Menschen durch natürliche Wirksamkeit ihrer Vernunft schlechterdings nicht würden haben gerathen können.

Der 18 u. 19 §. verdienen vorzüglich deshalb in dieser Untersuchung einen Platz, weil die Begriffe des Widersprechenden und Unbegreiflichen nur zu oft von Theologen und Philosophen verwechselt werden; ein Fehler, welcher den Gegnern der Offenbarung nicht anders, als sehr erwünscht seyn kann. So gerecht die Forderung ist, daß eine wirklich göttliche Offen-

barung nichts Widersprechendes enthalte, so ganz vermessen ist das Verlangen, die Hauptgegenstände derselben begreifen zu wollen.

20.

Die Philosophie kann nicht erweisen, daß eine wirklich göttliche Offenbarung allgemein seyn müsse.

21.

Die Philosophie kann nicht entscheiden über die Form einer göttlichen Offenbarung.

22.

Die Philosophie kann nichts bestimmen wegen der Schicksale, die eine göttliche Offenbarung haben kann.

Die Philosophie weist also alle jene Fragen: *warum die Offenbarung Gottes nicht allen Menschen gemeinschaftlich sey? warum sie eine gewisse Form, und keine andre habe? warum sie gewissen Schicksalen unterworfen gewesen?* als für sie unbeantwortlich von sich, und bleibt innerhalb ihrer Grenzen.

23.

Die Philosophie liefert die Grundsätze der Hermenevtik für eine in Sprache ausgedrückte Offenbarung Gottes.

24.

Diese Grundsätze sind keine andern, als die allgemeinen philosophischen Grundsätze aller Hermenevtik.

25.

Es giebt keine heilige Hermenevtik, welche nicht ruhte auf der allgemeinen philosophischen Hermenevtik.

26.

Inwiefern die Gottheit mancherley Schicksale ihrer in Sprache ausgedrückten übernatürlichen Offenbarung, mancherley Einfluß der Menschen und äußerer Umstände auf sie zu- liefs; inwiefern also Redensarten und Worte vernichtet, verstümmelt, verändert, vertauscht werden können, so ist die kritische Behandlung des Textes derselben unumgänglich nothwendig.

27.

Diese kritische Behandlung beruht auf den allgemeinen philosophischen Grundsätzen der Kritik.

28.

Es giebt keine heilige Kritik, welche nicht auf den allgemeinen philosophischen Grundsätzen der Kritik ruhte.

Die Hermenevtik und Kritik einer in Sprache ausgedrückten Offenbarung Gottes erfordert indessen die gewissenhafteste Bescheidenheit und Vorsicht.

29.

Dafs man heilige Bücher am gründlichsten fasse, durch bloßes leidentliches Hingeben, und

Verfenken in fein Gefühl, also ohne Selbstthätigkeit der Vernunft, ohne philosophische und grammatische Gesetze der Auslegung, und ohne alles Bewußtseyn, die Bedeutung der Wörter selbst entwickelt zu haben, hat entweder gar keinen Sinn, oder, wenn es einen hat, nur einen solchen, welcher zugleich die Gottheit und die Menschheit entehrt.

Dass die Gottheit auf übernatürliche Weise Vorstellungen, Entschlüsse, Gefühle in Menschen wecken könne, ist für die Philosophie gar keinem Zweifel unterworfen, obwohl sie die Art und Weise nicht begreiflich machen kann. Die Gottheit bedarf zu diesem Behufe keiner Sprache, sondern so wie alle unsre Ideen, Entschlüsse, Gefühle ihre selbständige Wesentlichkeit auch ohne Worte haben, so kann die Gottheit ohne Vermittelung solcher Zeichen, Ideen, Entschlüsse, Gefühle in Menschen erregen. Allein der, dem eine solche übernatürliche Eingebung ward, kann sie nicht eher seinen Mitmenschen eröffnen, bis er sie auf deutliche Begriffe gebracht, und in Sprache übersetzt hat. Sobald nun das, was ihm wundervoll zugeflossen ist, die Form des Wortausdrucks angenommen hat, so ist ganz natürlich, dass die, welche es hören oder lesen, um es zu verstehen, ihre Vernunft in Wirksamkeit setzen, und die Regeln der philosophischen und grammatischen Auslegung anwenden müssen, und dass ihnen das Bewußtseyn, die Bedeutung der Wörter auf diese Weise selbst entwickelt zu haben, nicht fehlen kann.

Drey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Begriff einer Eigenschaft Gottes.

Die Entwicklung des Begriffes: Gott, nach seinen wesentlichen einzelnen Merkmalen, hängt ganz von der Art und Weise ab, wie das Daseyn Gottes von Gründen abgeleitet worden, hängt von diesen ab, sowohl der Wahrheit, als der Ordnung, Vollständigkeit, und Präcision nach. Eine auf *Demonstrationen der reinen Vernunft* gegründete natürliche Theologie ist in der Lehre von den Eigenschaften Gottes keiner Wahrheit und Vollständigkeit fähig; keiner Wahrheit; denn es müßte objective Wahrheit seyn, und diese findet von Gott und göttlichen Dingen nicht Statt; keiner Vollständigkeit; denn aus den bloßen reinen Begriffen der Nothwendigkeit des Daseyns und der Allvollkommenheit lassen sich z. B. die moralischen Eigenschaften Gottes nicht herleiten. Eine bloße *Physikotheologie* ist in derselben Lehre keiner Ordnung, keiner Vollständigkeit, und keiner Präcision fähig, aus Gründen, welche ich bereits in der Kritik dieses Systems hinlänglich angedeutet habe.

Der Vorzug der moraltheologischen Methode zeigt sich, so wie überall, also auch in der Lehre von den Eigenschaften Gottes unverkennbar. Ich bleibe ihr demnach bey dem Vortrage von dieser durchaus getreu.

Zuvörderst halte ich für nöthig, zu bestimmen, was ich, meiner Vorstellungsart der Glau-

bensgründe der Religion zu folge, unter den Eigenschaften Gottes verstehe.

1.

Die Vorstellung der Eigenschaften Gottes ist die Vorstellung des im Wesen Gottes liegenden zureichenden Grundes für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit einer vollkommenen Ausführung des moralischen Planes des Weltsystemes, nach den einzelnen Hauptmomenten, ohne welche dieselbe nicht denkbar ist.

2.

Die Vorstellung der Eigenschaften Gottes ist also eine theilweise Vorstellung der wesentlichen Gegenstände des moralischen religiösen Glaubens.

Aus diesem Begriffe ergiebt sich nun sehr natürlich auch Folgendes:

3.

Die Entwicklung der Eigenschaften Gottes in der natürlichen Theologie hat ihr bestimmtes Princip, das Princip des moralischen Glaubens. Aus ihm allein müssen jene alle hergeleitet werden.

Diesem Principe sind also auch die reinmetaphysischen Eigenschaften Gottes untergeordnet.

4.

Durch dieses Princip ist die Ordnung der Entwicklung der göttlichen Eigenschaften zugleich bestimmt.

Diese Ordnung folgt ganz aus jener Ordnung, in welcher sich die religiösen Glaubensvorstellungen mit dem Bewusstseyn der moralischen Vernunft verknüpfen.

5.

Durch dasselbe Princip ist auch der Umfang aller Eigenschaften Gottes auf das strengste in seine Gränzen geschlossen.

Hegten wir den anmaassenden Gedanken, von der Natur Gottes etwas wirklich erkennen zu wollen; so wäre die Bestimmung des Umfangs der göttlichen Eigenschaften nicht möglich. Denn unser eingebildetes Erkenntniß jenes Wesens könnte sich ja mit jedem Tage vermehren. Versuchten wir alle Gotteserkenntniß aus der physischen Natur zu schöpfen, so wäre es ebenfalls nicht möglich. Denn in der Natur können wir bis ins Unendliche weiter forschen. Allein da die moralische Vernunft immer dieselbe bleibt, ihr Gesetz, ihr Endzweck, und die daraus herfließenden Ansprüche und Bedürfnisse sich nie ändern, so muß auch dadurch der Begriff Gott eine bestimmte Summe von Eigenschaften erhalten, die mit dem Umfange des Inhalts der moralischen Vernunft im genauesten Verhältnisse stehen.

Vier und zwanzigste Betrachtung.
*Ueber den Anthropomorphism in der Vorstellung der
 Eigenschaften Gottes.*

Die Geschichte der Religionen zeigt, daß alle Begriffe von Gott, womit sich von jeher Men-

schen befriedigten, gewissermassen Anthropomorphism enthielten, d. h. daß in ihnen Gott in gewissen Stücken nach der Analogie der menschlichen Natur gedacht wurde *). Unerachtet dieß in sehr vielen auf eine grobe, jenes Wesen entheiligende Art geschah; so mußten doch die Kritiker der Religion auch bemerken, daß gewisse anthropomorphistische Züge die Gottheit nicht im Mindesten entehrten, aus der natürlichen Wirkungsweise des menschlichen Erkenntnisvermögens selbst hervorgiengen, und für den religiösen Glauben des Menschen nothwendig waren. Ich halte es nicht für unnöthig, von dem Grunde, den Gränzen und dem wahren Werthe des Anthropomorphismus, besonders zu handeln.

I.

Anthropomorphistische Vorstellung Gottes ist untadelhaft, wiefern die menschliche Vernunft gezwungen ist, sich den im Wesen Gottes liegenden zureichenden Grund für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit einer vollkommenen Ausführung des moralischen Planes der Welt, auf eine bestimmende Weise vorzustellen, und sie dieses nicht kann, ohne Gott mit derjenigen Eigenschaft zu denken, durch welche allein, für den Menschen

*) Ich nehme also Anthropomorphism nicht in dem groben Sinne, welchen das Wort sonst, zum Beyspiel im Wolfischen Systeme der natürlichen Theologie, auch bey Crusius hat, welcher Anthropopathie und Anthropomorphism unterscheidet.

Vorstellung eines Endzwecks und Ausführung von Zwecken und Planen, möglich ist.

2.

Bey einer solchen anthropomorphistischen Vorstellung wird der reine Begriff eines zureichenden Grundes festgehalten, derselbe aber unter einem Symbole vorgestellt, womit wir nicht die Natur des Gegenstandes an sich zu ergründen, sondern ein bestimmtes wirkfames Verhältniß desselben zu uns, in einer leicht faßlichen analogischen Combination darzustellen gedenken.

Es sey mir erlaubt, diesen beyden Paragraphen eine Stelle Crusiussens beyzufügen, welche die Sache vortreflich erläutert *). „Alle Kräfte der Geschöpfe, und alle Vollkommenheit, die dadurch möglich ist, ist auch in Gott, aber nur *eminenter*; d. i. es ist etwas gleichgeltendes, aber unendlich besseres, in Gott, so wie es der Begriff der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens erfordert. Demnach können wir auch Gott die Kräfte, Handlungen, und Wirkungen, die wir an den Geschöpfen wahrnehmen, und an denen nur nicht ein moralisches Böses befindlich ist, oder betrachtet wird, ebenfalls zuschreiben, und die göttlichen *attributa* mit dem Nahmen derselben benennen, dafern wir es nur nicht anders, als so meynen, daß sie ihm *eminenter* zu

*) Crusius Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten §. 323.

kommen sollen. Wir wollen alsdann nur so viel damit sagen, es sey in Gott eine gewisse unendlich vollkommene Eigenschaft, vermöge welcher er eben das, oder noch mehr und auf vollkommere Art, ausrichte, oder, vermöge welcher eine Aehnlichkeit mit denenjenigen Handlungen oder Wirkungen heraus komme, welche wir an gewissen Geschöpfen, oder in einem gewissen Zustande derselben, wahrnehmen. Eine solche Vorstellungsart, da man wegen der Aehnlichkeit gewisser Wirkungen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, die ihm in der That nicht zukommt, beyleget, jedoch solches nicht anders verstehet, als, daß ihm etwas gleichgeltendes und besseres *eminenter* zukomme, heißt eine Anthropopathie, oder menschliche Redensart von Gott, welche demnach nichts anders, als ein tropischer Ausdruck von Gott ist. Der Nutzen der Anthropopathie besteht darin, daß wir eines Theils von den Eigenschaften Gottes mit wenig Worten reden können, ohne daß wir jedesmal durch eine scharfe Abstraction den Punkt und die Grenzen der Aehnlichkeit Gottes und der Geschöpfe aus einander setzen; und andern theils, daß auch diejenigen einen, obwohl concreten, und noch nicht gelehrt, jedoch wahren, und in der Moral fruchtbaren, Begriff von den göttlichen Eigenschaften sich machen können, welche zu derjenigen scharfen metaphysischen Abstraction gar nicht geschickt sind, durch welche von den göttlichen Eigenschaften, wenn man sie ohne eine solche Vergleichung denken will, alle Unvollkommenheit abgesondert, und

dasjenige, was ihm wirklich zukommen kann, besonders gedacht werden muß. Die Anthropopathien sind also im menschlichen Leben ganz unentbehrlich, und sehr bequem, wenn man nur die Leute einmahl für allemahl unterrichtet, daß Gott in allen Stücken von unendlicher und ungreiflicher Vollkommenheit sey, ob man gleich auf menschliche Weise von ihm rede, worauf auch ein jedweder, der seine Vernunft ein wenig braucht, leicht von selbst fällt. Wir verfahren, wenn wir auf menschliche Weise von Gott reden, alsdann eben so, als wir es zu machen pflegen, wenn wir von den Geistern und den Eigenschaften derselben reden, da wir die Benennungen gemeinlich von den Cörpern hernehmen, unerachtet wir die Geister nicht für Cörper halten, sondern ihnen nur etwas ähnliches und besseres zuschreiben, welches wir jetzo in einer concreten Idee denken, welche wir noch nicht aufgelöset haben, oder jetzo nicht auflösen wollen. — Wenn man hingegen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, welche doch eine Endlichkeit mit sich bringet, durch einen Irrthum im Ernste zuschreibet, so wird solches durch eine *a potiori* hergenommene Benennung *Antropomorphismus* genannt, welcher gröber, oder subtiler seyn kann.“

3.

Die Formel der Exposition jeder anthropomorphistischen Vorstellung Gottes ist: wie sich die und die menschliche Eigenschaft verhält zu der und der menschlichen Wirkung, so verhält

sich zu der und der Wirkung Gottes der im Wesen desselben befindliche zureichende Grund derselben.

Man findet hierüber einige sehr treffende Ideen in Herrn Jakobs *krit. Anfangsgr. zur allg. Methaph.* §. 345. 346.

4.

Die menschliche Vernunft ist gezwungen, sich den im Wesen der Gottheit liegenden zureichenden Grund für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit der Ausführung des moralischen Planes der Welt auf bestimmende Weise zu denken, d. h. sie kann sich nicht an der reinen Vorstellung desselben begnügen, sondern hat ein nicht abzuweisendes Bedürfnis, sich eine darstellende Idee der Art und Weise desselben zu bilden.

5.

Sie bekommt diese darstellende Idee, indem sie das allervollkommenste, nothwendige Wesen, als Intelligenz denkt, und ihm also diejenigen Kräfte zueignet, ohne welche für sie keine Endzweck- und Zweckmäßigkeit denkbar ist.

6.

Sie eignet aber dem allervollkommensten nothwendigen Wesen diese Kräfte mit der höchsten Vollkommenheit und Schrankenlosigkeit zu, welche sich einzubilden, sie fähig ist.

7.

Der Grund des wahrhaft philosophischen Anthropomorphismus ist also eine Nothwendigkeit, ein wesentliches Bedürfnis der Vernunft selbst. Die Grenzen desselben reichen nur soweit, als die mögliche Befriedigung dieses Bedürfnisses durch denselben geht. Der Werth desselben steht in gleichem Verhältnisse gegen den Werth des Grundes desselben im Wesen der Vernunft.

In diesen Paragraphen find, wenn ich nicht irre, die Hauptsätze einer Theorie des philosophischen Anthropomorphismus enthalten. Er erscheint nach derselben als nothwendig mit dem moralischen Glauben an Gott verbunden, als gleich unentbehrlich, und gleich gültig für alle Menschen. Er ist mit dem moralischen Glauben an Gott nothwendig verbunden, nicht als ob ohne ihn dieser Glaube wegfiel, oder einigen Grund seiner Wahrheit verlöhre; sondern wiefern der Mensch, um diesen Glauben in fortdauerndes Leben und Wirksamkeit zu setzen, sein durch denselben bestimmtes Verhältniß gegen den Schöpfer, Gesetzgeber, Richter, und Regierer der Welt, auf das leichteste und bestimmteste ins Auge zu fassen und gegenwärtig zu erhalten, desselben bedarf. Er ist gleich unentbehrlich und gleich gültig für alle Menschen, wiefern sie, als vernünftige Wesen, sich nicht begnügen dürfen, die moralischen Gründe der Religion entwickelt zu

haben und zu wissen, sondern ihnen das grösste mögliche Leben und die möglichste wirkfame Gegenwartigkeit in allen Zeitpunkten ihres Daseyns geben müssen, welches ohne denselben nicht geschehen kann.

Iede anthropomorphistische Vorstellung Gottes, welche sich auf diesen Grund stützt, ist wahrhaft philosophisch. Alle hingegen, bey denen dieß der Fall nicht ist, sind unphilosophisch.

I) Es ist überhaupt aller Anthropomorphismus unphilosophisch, welcher nicht in der menschlichen Vernunft nothwendig gegründet ist, wie ich §. 2. §. 4. §. 7. gezeigt habe, dafs es bey dem wahrhaft philosophischen Anthropomorphismus der Fall ist.

II) Es ist unphilosophischer Anthropomorphismus, wenn man der Gottheit eine menschliche Eigenschaft zueignet, um den in ihr liegen sollenden Grund für Handlungen auszudrücken, welche man ihr, ohne sie zu entheiligen, nicht zueignen kann. Wenn man also z. B. der Gottheit *Barmherzigkeit*, *Langmuth*, *Gedult*, zueignet, und damit den Begriff einer Nachsicht gegen unmoralische Handlungen, oder wohl gar eine Art von *Connivenz* verknüpft, so ist dieß ein Anthropomorphismus, welcher der Gottheit und Vernunft unwürdig ist **). Die Gesetze der Heiligkeit sind die unwandelbare Richtschnur der göttlichen Beurtheilung freyer vernünftiger Wesen.

*) S. auch Platner in den philos. Apher. I. B. §. 1169 — 1173. Schmidt Moralphilosoph. §. 209.

III) Es ist unphilosophischer Anthropomorphism, wenn man der Gottheit gewisse menschliche Eigenschaften, als moralische Vollkommenheiten, besonders zueignet, welche dieses nur bey endlichen Wesen wegen der Möglichkeit des Gegentheils sind. Hieher gehören die Wahrhaftigkeit, die Treue; Eigenschaften, welche sich bey einem heiligen Wesen, welches alle moralische Vollkommenheit in sich befaßt, so ganz von selbst verstehen, daß es beynahe eine Art von Herabwürdigung ist, sie in der Reyhe seiner Eigenschaften, als besondere moralische Vollkommenheiten aufzustellen.

IV Es ist unphilosophischer Anthropomorphism, wenn man der Gottheit, als moralische Vollkommenheiten, gewisse menschliche Eigenschaften zuschreibt, welche nur unter gewissen bloß bey Menschen eintretenden Verhältnissen moralischen Werth haben können. Ein gutes Beyspiel giebt die Gnade, wiefern sie eine von der Güte Gottes unterschiedene Eigenschaft seyn soll. Herr Schmidt *) hat über sie Alles gesagt, was gesagt werden kann. „Gnade bedeutet
 „1) Güte eines Großen und Mächtigen, dem man
 „durch keinen physischen Zwang beykommen
 „kann, und vom dem man wegen der Erhabenheit
 „seines Standes keine eigentliche Güte, keine An-
 „erkennung der gemeinen Menschenpflicht ge-
 „gen gemeine Menschen erwartet. In diesem
 „Sinne ist der Ausdruck ein versteckter Vorwurf,
 „nehmlich eine Anerkennung der bürgerli-

*) Moralphilosoph. §. 209.

„chen Hoheit mit Herabsetzung seiner menschlichen Würde, die eben in Erfüllung der „Pflichten besteht; eine Aeufserung, die demjenigen Theil der Großen, der die Menschenwürde „noch anerkennt, zuwider und für ihn beleidigend ist. Auf Gott angewandt die grösste Lästerung. 2) Güte auf Kosten der Gerechtigkeit, „Erlaffung verdienter Strafe. Beförderung des „Wohlfeyns ohne und wider den Zweck der Sittlichkeit. Abermals Gotteslästerung; 3) Nachsicht gegen persönliche Beleidigungen, aus Gefühl der Grösse. Passt nicht auf Gott, weil er „überall keiner Beleidigung fähig ist; 4) Unterlassener Gebrauch von seinem Rechte zu Gunsten „anderer. Gottes Rechte collidiren mit dem Rechte „und Vorthelle keines vernünftigen Wesens. „Nimmt man Gnade 5) für eine Güte, der kein „Recht auf Seiten des Andern entspricht: so ist „alles Gnade, und sie ist von Güte überhaupt „nicht zu unterscheiden.“

V. Es ist unphilosophischer Anthropomorphismus, wenn man der Gottheit Eigenschaften andichtet, welche in der thierischen Natur des Menschen gegründet sind.

VI.) Das Aeufserste von anthropomorphistischem Unsinne ist, wenn man der Gottheit menschlichen Körper und menschliche Gestalt andichtet. Der grofse Wolf hat sich die undankbare Mühe gegeben, diese Verirrung der menschlichen Vernunft mit ermüdender Weitläufigkeit zu widerlegen. S. dessen *Theol. Nat. T. II. pag. 564.*

8.

Dass sich in einer göttlichen Offenbarung anthropomorphistische Vorstellungen von Gott finden, ist so wenig etwas, was sie der Unächtheit verdächtig machen könnte, dass sie sich vielmehr nothwendig darinnen finden müssen.

S. zur Erläuterung dieses Satzes die Betrachtung *über die Offenbarung Gottes*, wo unter andern auch gezeigt worden, dass eine Göttliche Offenbarung dem Erkenntnisvermögen des Menschen durchaus angemessen seyn müsse.

9.

Wenn eine göttliche Offenbarung zuvörderst für eine gewisse Nation bestimmt ist; so ist es der Weisheit Gottes angemessen, die Anthropomorphistischen Vorstellungen von sich, dem Geiste und Character jener Nation gemäß zu bilden, soweit es dem Grade von Wahrheit nicht schadet, welcher vermittelt derselben eröffnet werden soll.

Fünf und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Eigenschaften Gottes.

Die Eigenschaften Gottes beziehen sich I. theils auf die Möglichkeit der Erschaffung einer Welt überhaupt; 2. theils auf die Möglichkeit der Erschaffung und Regierung einer Welt nach dem

Endzwecke der moralischen Vernunft, Sie sind in dieser Rücksicht entweder: 1) metaphysische; oder 2) moralische.

Vermittelt der metaphysischen Eigenschaften wird der Begriff Gottes entweder: a) positiv, oder b) negativ bestimmt.

Die *metaphysischen positiven Eigenschaften Gottes* beziehen sich auf Bedingungen der Möglichkeit des Daseyns der Welt durch Gott, mit welchen wirklich etwas im Wesen Gottes gesetzt wird. Sie sind: 1) die *Allvollkommenheit*; 2) die *absolute Nothwendigkeit*; 3) die *absolute Freyheit*; 4) die *Einfachheit*.

Durch die *metaphysischen negativen Eigenschaften Gottes* werden alle einschränkende Bedingungen, die sich bey sinnlichen Gegenständen finden, vom Wesen Gottes ausgeschlossen. Ich weiß sie nicht besser darzustellen, als es Herr Schmidt gethan hat, Moralphilosoph. §. 207.

Vom Wesen Gottes müssen ausgeschlossen seyn alle bey sinnlichen Gegenständen befindliche einschränkende Bedingungen:

a) der *extensiven Grösse*. Keine Zahl ist fähig, das Verhältniß der Grösse Gottes zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen; Gott ist unermesslich, mithin

α) ohne alle räumliche Einschränkungen: allgegenwärtig.

β) ohne alle Zeitschränken; ewig.

b) der intensiven Gröſſe. Keine endliche Kraft kann einen Maasſtab für die göttliche abgeben. Es giebt in der göttlichen Kraft keine Grade. Die göttliche Kraft iſt zu jedem möglichen Endzwecke zulänglich. Gott iſt alſo unendlich.

c) der Relation. Das Daſeyn des göttlichen Wefens mit allen ſeinen Beſtimmungen iſt unabhängig. Nichts iſt in Gott zufällig; er iſt alſo ſelbſtſtändig, unveränderlich. — Gott wird nur durch ſeine eigne Kraft beſtimmt; er iſt abſolut ſelbſtthätig. — Gottes Thätigkeiten ſind keiner innern Einſchränkung durch ſich ſelbſt unterworfen; es iſt in ihnen kein Widerſtreit möglich; Gott iſt alſo in ſich abſolut harmoniſch.

d) der Modalität. Gott iſt dem Daſeyn nach abſolut unabhängig.

Die *moralischen Eigenſchaften* Gottes ſind: 1) *höchſte theoretiſche und praktiſche Vernunft*; 2) *höchſter Verſtand*; 3) die harmoniſche Wirkſamkeit beyder; die Weisheit. — Die Allmacht gehört nicht zu den moralischen Eigenſchaften, ſondern iſt in den metaphyſiſchen mit enthalten.

Ich enthalte mich der weitem Ausführung der Begriffe von den moralischen Eigenſchaften Gottes, indem mir das Nöthigere, was ſage werden könnte, bereits in den Betrachtungen über den Begriff einer Eigenſchaft Gottes, und über

den *Anthropomorphism* zu liegen scheint. *) Aus ihnen erhellet, glaube ich, mit welchem Grunde, und in welcher Bedeutung, die menschliche Vernunft Gott zueignet: 1) höchste Vernunft, und zwar a) höchste theoretische Vernunft, Vermögen, in unüberschwinglicher Idee das All der Gründe alles Möglichen und Wirklichen zu befaßen, b) höchste praktische Vernunft, deren ganzer Umfang in dem Begriffe der Heiligkeit Gottes ausgedrückt wird, welche die *vollkommene Uebereinstimmung des Göttlichen Willens mit dem Gesetze des höchsten Guten* ist. 2) höchsten Verstand, Vermögen *uneingeschränkter Erkenntnis*, welches in dem Begriffe der Allwissenheit ausgedrückt wird.

3) Das Vermögen, sich seiner vollkommenen Erkenntnis zur Wahl der tauglichsten Mittel für den Endzweck des höchsten Guten zu bedienen, welches in dem Begriffe der Weisheit ausgedrückt wird. — Indem die Vernunft bey allen diesen Bestimmungen keinesweges dogmatisch verfährt, nicht Gott beschreibt, wie er an sich sey, sondern wie er vom Menschen in Gemäfsheit des religiösen Glaubensgrundes vorgestellt werden muß; so befreyt sie sich von allem Antheile an jenen metaphysischen Kämpfen, welche die Kräfte der Philosophen über die moralischen Eigenschaften Gottes, von Anbeginn her, so fruchtlos beschäftigt haben.

*) Unter allen mir bekannten Weltweisen hat *Cru-
sius*, vorzüglich über die moralischen Eigen-
schaften Gottes, am gründlichsten gehandelt.

Aus der Heiligkeit Gottes leitet man gemeinlich: die Gerechtigkeit; 2) die Güte her. Im Grunde kann man bey Gott eben so wenig die Güte von der Gerechtigkeit unterscheiden, als es für Gott vollkommene und unvollkommene Pflichten giebt; Bestimmungen, welche nur bey endlichen, vernünftigen Wesen angetroffen werden. Die Gerechtigkeit Gottes ist nichts anders als seine Heiligkeit selbst, wiefern sie als handelnd in Beziehung auf die lebenden Wesen gedacht wird, also das Vermögen, die Ansprüche und den Werth der lebenden Wesen auf das vollkommenste zu schätzen, und ihnen in genauester Proportion gegen ihre Ansprüche, ihr Verdienst, und ihre Schuld, Glückseligkeit, oder Leiden zuzutheilen. Wenn die Gerechtigkeit Gottes hierinn besteht, so zeigt sie sich auch: 1) im Belohnen, 2) und im Bestrafen. Der Begriff der Belohnung sowohl als der Bestrafung kann nur in Beziehung auf *freye moralisch verbundene* Wesen gelten. Gott belohnt ein solches Wesen, indem er ihm, *wegen der innern Güte seiner Handlungen*, ein proportionirtes Maas von Glückseligkeit zutheilt. Gott bestraft es, indem er ihm, *wegen der innern Bössheit seiner Handlungen*, ein proportionirtes Maas von Leiden zukommen läßt. Ich befaße alles, was ich noch über die Strafgerechtigkeit Gottes sagen könnte, in den Worten zusammen: der Zweck der strafenden Gerechtigkeit Gottes ist dem *vollständigen Endzwecke seiner Heiligkeit untergeordnet*, welcher nichts an-

ders, denn das höchste Gut: *Harmonie der Tugend und Glückseligkeit*, ist.

Sechs und zwanzigste Betrachtung.

Ueber das Verhältniß des Menschen gegen Gott.

Durch den Glauben an Gott wird zwar der Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes eben so wenig verändert, als der Umfang seines Inhalts; allein, das Sittengesetz bekommt durch die Erhebung der Vernunft zu jenem Glauben einen besondern Gegenstand der Anwendung, es entstehen gewisse moralische Nothwendigkeiten für den menschlichen Willen in Beziehung auf Gott, und sein Verhältniß zur Menschheit. Diese moralischen Nothwendigkeiten können den Zweck nicht haben, in Gott eine Veränderung, Erhaltung, Vermehrung seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit zu bewirken; ihr alleiniger Zweck ist in der Vernunft selbst beschlossen, und geht bloß dahin, die Vernunft in Einstimmigkeit mit ihrem eigenen Gesetze zu erhalten. Diefes scheint mir der wahre Sinn der sogenannten Pflichten gegen Gott zu seyn. Durch die Ausübung derselben soll keine Folge in Gott beabsichtigt, sondern nur die Vernunft in sich selbst befriedigt werden.

Die moralische Vernunft würde in ihren Forderungen ein widersinniges Räthsel seyn, wenn wir nicht durch sie zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit geleitet würden. Nur durch die-

fen erst, erscheint sie sich konsequent, und begreift ihre Gesetzgebung. So bald der Mensch auf dieser erhabenen Stufe seiner Bildung steht, ist es für ihn *moralische Nothwendigkeit*, Gott als *Urgrund aller Moralität*, als *moralischen Gesetzgeber*, *Richter und Regierer der Welt anzusehen*, seine *Majestät als eines solchen anzuerkennen*, die *Heiligkeit seiner Gesetzgebung zu verehren*, sich mit *freyem vernunftwürdigem Gehorsam unter dieselbe zu fügen*, und von ihm die *weiseste Leitung seiner Schicksale mit fester Zuversicht zu erwarten*. Dies ist *moralische Nothwendigkeit* für ihn; denn er muß wollen, daß alle vernünftige Wesen, wegen ihrer Moralität, die Gottheit eben so betrachten, und dieser Betrachtung gemäß handeln, weil nur unter dieser Bedingung die volle Würde der Vernunft bestehen kann.

Wenn man nun im Einzelnen überlegt, welche freye Handlungen durch diese moralische Nothwendigkeit gebothen seyn können, so ergeben sich gewisse besondere, bestimmte Pflichten gegen Gott:

I) Es kann keine Pflicht geben, sich von etwas zu überzeugen, also auch nicht vom Daseyn Gottes. *Aber allerdings ist es Pflicht des Menschen, den Glauben an Gott wie ein Heiligthum zu betrachten, Pflicht des Menschen, alle Kräfte seiner Natur aufzubiethen, und jedes vernünftige Mittel zu benutzen, um jenen Glauben zu stärken, Pflicht des Menschen endlich, etwanige Zweifel mit der grössten*

Gewissenhaftigkeit, und möglichsten Anwendung seines Erkenntnißvermögens zu prüfen.

2) Es kann keine Pflicht geben, den richtigen Begriff des Verhältnisses des Menschen gegen Gott zu fassen; dieß ist eben sowohl bloß logische Nothwendigkeit, als sich vom Daseyn Gottes zu überzeugen. *Allein allerdings ist es Pflicht des Menschen, sich die richtig gefasste Idee seines wahren Verhältnisses gegen Gott immer zu vergegenwärtigen, und sich dieselbe mit dem vollen Interesse, dessen sie fähig ist, immer auf das lebhafteste vorzustellen.* Sich diese Fertigkeit zu geben, ist das Werk freyer Handlungen, die Fertigkeit selbst, frey erworbene religiöse Cultur. Mit Grund also macht man sie zum Gegenstande einer besondern Pflicht gegen Gott.

3) *Es ist Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes diejenigen Bestrebungen zu verknüpfen, welche derselben angemessen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der ersten zu erwerben.* Es ist also Pflicht: a) sich zu bestreben, Gott ähnlich zu werden, so weit dieß Bestreben endlichen Naturen vergönnt ist; b) sich zu bestreben, die Billigung Gottes zu verdienen; c) sich zu bestreben, die Erfüllung der religiösen Pflichten unter den Menschen zu befördern.

4) Es kanu keine Pflicht geben, Zuversicht auf Gott zu setzen, so lange noch nicht feste Ueberzeugung von seinem Daseyn und Wesen Statt findet. Wenn aber diese bewirkt ist, so tritt die Pflicht ein, jene Zuversicht in seiner Seele zu befestigen, und dergestalt zu beleben, dafs sie auf unsre Gefinnungen und Handlungen einen beständigen Einfluss habe.

5) *Es ist Pflicht, sich ohne Bedingung in den Plan der göttlichen Regierung zu ergeben, und mit seinem Schicksale zufrieden zu seyn; es ist Pflicht, sich durch Cultur eine Fertigkeit hierinn zu erwerben.*

6) Es kann keine Pflicht geben, Gefühle zu fühlen. Allein, wiefern die Cultur des Gefühlsvermögens unsrer Freyheit überlassen ist, so sind allerdings Pflichten möglich, welche sich auf die Anwendung desselben beziehen. Es ist demnach Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes Gefühle zu verknüpfen, welche der Heiligkeit des Gegenstandes angemessen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der erstern zu erwerben. Die Hauptgefühle dieser Art sind, reine Freude an der vollkommenen sittlichen Güte, der Heiligkeit Gottes, Bewunderung des Inbegriffs aller Vollkommenheiten in Gott, Verehrung und Liebe des Planes seiner Welt, Freude über den Antheil, wel-

chen man als vernünftiges Wesen an demselben hat, wiefern man zur Erwerbung der Seligkeit durch sittliches Verdienst bestimmt ist.

7) Es giebt keine besondere, von den vorigen unabhängige Pflicht des Gebets; diese ist vielmehr in denselben mit enthalten. Das Leben desjenigen Menschen, welcher die angeführten Pflichten gegen Gott ausübt, befaßt nothwendig, an und für sich eine Reyhe von wahren Gebeten. Ich theile alles Beten: 1) in absolutes, und 2) relatives, temporelles. Das absolute Beten ist der Ausdruck uneingeschränkter Zuversicht auf die göttliche Regierung, tiefer Bewunderung der Vollkommenheiten Gottes, inniger Liebe seines Planes für die Menschheit, und warmer Dankbarkeit für den Antheil, welchen der Schöpfer Einem mit dem Daseyn, an selbigem vergönnt hat; ein Ausdruck, verbunden mit der lebhaftesten Vorstellung und Vergegenwärtigung Gottes. Das relative, temporelle Beten ist der Ausdruck derselben Gefinnungen, in Beziehung auf einen bestimmten Fall des Lebens. Sowohl das Gebet der ersten, als das der zweyten Art ist mit der Anerkennung und Ausübung der angegebenen Pflichten gegen Gott unausbleiblich verbunden.

Alle die eben bestimmten Pflichten gegen Gott kommen dem Menschen schon ohne irgend eine Rücksicht auf positive Theologie und die in einem Staate festgesetzte Form der öffentlichen Gottesverehrung zu. Wie dieselben aber

durch diese, gewisse neue Arten der Ausübung bekommen, und wie der Mensch sich in Beziehung auf dieselben zu verhalten habe, scheint mir nach den Grundsätzen, welche ich aufgestellt, keiner besondern Ausführung zu bedürfen.

Ende des zweyten Theils.

E I N I G E

A N H Ä N G E.

FINIS

ALMA MATER

Ueber die Anwendung, welche ich in diesem
Buche von dem Satze des zureichenden
Grundes gemacht habe.

Bey der durchgängigen Benutzung der Kanti-
schen Principien, zu welcher ich mich bey
diesen Betrachtungen verpflichtet glaubte, habe
ich nichts desto weniger meistens meinen eig-
nen Ideengang genommen, Form und Einkleidung
der Gedanken nach meiner Weise, selbst gebildet.
Nicht selten dürften daher gewisse Vorstellungsar-
ten, die ich wählte, wenigstens denen, welche am
Buchstaben hängen, von den Kantischen abzuwei-
chen scheinen, unerachtet sie, dem Innern nach,
mit diesen gänzlich harmoniren. Was das Gan-
ze anbetrißt, so wird mir jeder Kenner des Gei-
stes der Vernunft-Kritik zugestehn, daß jenes
mit diesem völlig übereinstimmt. Allein frey-
lich bekommen gewisse Theile in dem Plane die-
ses Buches ein andres Verhältniß, und dem zu fol-
ge gewissermaassen auch ein anderes Ansehen, als
es in den kritischen Schriften Kants der Fall seyn
kann. In diesen mußte, nach ihrem besondern
Zwecke, das ganze Erkenntnißvermögen des Men-

schen in seine einzelnen Glieder zerlegt, jedes isolirt, nach seiner eigenen Kraft erwogen, streng bestimmt und begrenzt werden. In einem philosophischen Inbegriffe der Gründe des religiösen Glaubens hingegen muß der ganze geistige Mensch in jenem wirkfamen Zusammenspiele aller seiner Vermögen dargestellt werden, dessen Resultat der Glaube an Gott ist. Natürlich muß hier gewissen Vermögen und Gesetzen unsrer Natur, denen, einzeln für sich betrachtet, in der Kritik alle Fähigkeit zur Bildung der Religion abgesprochen wird, in ihrer Verbindung mit allen übrigen ein wichtiger Einfluß auf dieselbe zugeeignet werden, ohne daß ein wahrer Widerspruch Statt fände. So wird der theoretischen Vernunft in der Kritik die Kraft, Religion zu erzeugen, gänzlich abgesprochen; denn sie wird in derselben lediglich für sich betrachtet, und durch Isolirung bestimmt, was sie allein vermöge. Allein eben dieselbe theoretische Vernunft muß als unumgänglich nöthig für die Religion vorgestellt werden, so bald man den ganzen moralischen Menschen nach seinem vollständigen Zwecke und Bedürfnisse betrachtet.

Ein von mir sehr verehrter Mann, welcher den ersten Theil dieses Buches in den Göttingischen gelehrten Anzeigen recensirt hat, (im April d. I.) bemerkt, ich wiche in zwey Punkten von Kant ab, einmahl, indem ich blos aus dem Daseyn des Sittengesetzes einen Beweis für das Daseyn Gottes herleitete, und dann, indem ich den Satz vom zureichenden Grunde auf die übersinn-

liche Welt anwendete. Was das erste anbetrifft, so ist hier keine wesentliche Abweichung. Der von mir sogenannte *contemplative moralische Glaubensgrund* ruht mit dem Kantischen auf einer und derselben Basis, wird durch dieselben Kräfte und Principien möglich gemacht. Auch habe ich in diesem zweyten Theile nicht verschwiegen, welche Vorzüge der letztere vor dem erstern hat. Was nun aber die *Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf die übersinnliche Welt* betrifft, durch welche ich mich von Kant entfernen soll; so ist mir, ich gestehe es, diese Bemerkung unbegreiflich. Ich habe im I. Th. in d. Betr. über die Wahrheit in der natürl. Theol. ganz unzweydeutig erklärt, wie ich mit dem Verfasser der Vernunftkritik darinn völlig einig bin, daß jener Satz uns keinesweges über die Sinnenwelt hinaus zum Erkenntnisse des Ueberfennlichen führen kann, und daß die aus jenem Satze fließenden Ideen des Unbedingten schlechterdings kein Erkenntniss übersinnlicher Wesen enthalten. Nichts desto weniger aber wende ich allerdings denselbigen Satz zum *Glauben an das Ueberfennliche an*, wie es Kant in der Kritik der Urtheilskraft und praktischen Vernunft ebenfalls thut. Es findet also auch hier keine Abweichung Statt.

II.

Einige Bemerkungen zu der VIII. Betr. d.
I. Th. Kritik geometrischer Beweise.

Ich führe in dieser Betrachtung die gedoppelte Cartesianische Methode an, das Daseyn Gottes *a priori* aus reinen Vernunftbegriffen zu erweisen, und ziehe in der Note S. 241. Crusius als den ersten gründlichen Kritiker des Arguments, *aus der Gedenkbarkeit des allervollkommensten Wesens*, an. Allein Gassend schon hat über dasselbe bey Lebzeiten des Cartes scharfsinnige Ideen geäußert, in seinen *Objectt. in Meditatt. Cartesii*. Besonders stellt er ihm mit Nachdruck die Wahrheit entgegen, daß Daseyn keine Vollkommenheit ist. *Neque in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est; sed id, sine quo non sunt perfectiones. Siquidem id, quod non existit, neque perfectionem neque imperfectionem habet, et quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam, ut perfectionem singularem, unamque ex eo numero, sed ut illud, quod tam ipsum quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsum habere, nec perfectiones haberi dicuntur.*

Beyde Cartesische Beweise konnten sich schon vor Erscheinung der Kantischen Kritik auf keine Weise halten. Denn des Cartes vermochte es nicht, aus den Mitteln seiner Philosophie die Ursprünglichkeit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs eines aller-

vollkommensten Wesens darzuthun, konnte keinen widerlegen, der denselben für eine erworbene Erfahrungsidee hielt, und dieses einwendete. Ich berufe mich auf meine ausführliche Abhandlung über das System des Cartes in der Uebersetzung von Cromazianos Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten, d. II. Th. S. 63. Da bey ontologischen Beweise alles am Ende darauf ruht, daß der Begriff eines allervollkommensten Wesens, ein ursprünglicher, allgemeingültiger, nothwendiger Begriff der reinen Vernunft ist, dieser aber, als ein solcher in der That erst durch die kritische Deduction Kants, aufgestellt worden; so erhellet, daß auch von dieser Seite betrachtet jener Beweis höchst mangelhaft war, ja daß nicht einmahl das subjectiv Wahre desselben, vollständig und bestimmt aus seinen Gründen hergeleitet, in ihn gelegt seyn konnte.

Eben so verhält es sich mit dem sogenannten kosmologischen Argumente. Bey diesem kommt Alles darauf an, daß die Idee des Unbedingten für das Zufällige, aus der Natur der Vernunft gründlich hergeleitet, und rein und bestimmt dargestellt sey. So lange noch nicht aus dem Wesen der Vernunft gezeigt worden, daß die Vernunft jene Idee besitzen muß, um als Vernunft wirken zu können, so lange dieselbe noch nicht bestimmt und unzweydeutig von dem Begriffe einer Bedingung in der Sinnenwelt, (die

immer wieder bedingt,) unterschieden ist, also ihrer reinen Form in der Darstellung ermangelt; so lange muß ein Beweis durch jene Idee dergestalt mangelhaft und untauglich seyn, daß ihm sogar die subjective Kraft, Glauben zu begründen, gebricht.

Die Geschichte des kosmologischen Argumentes stellt uns ein beständiges Streben der Vernunft dar, die Idee des nothwendigen Wesens von allem Fremdartigen zu läutern, und zu ihrer ganzen Reinheit zu erheben. Und eine Menge von metaphysischen Kämpfen besonders im Mittelalter, hat in jenem Streben seinen ehrenvollen Ursprung. Besonders sichtbar ist dieß bey jener Specialisirung des Argumentes, wo man von der Bedingtheit der Bewegungen ausgieng, und auf einen übersinnlichen Urgrund aller Bewegung schloß. Dieser Schluss ist allerdings der Natur der Vernunft höchst angemessen, nur muß sie den Urgrund der Bewegung nicht als erste Bewegende Kraft darstellen, nicht als ersten Beweger. Allein dieß geschah, man erfand das Argument *a contingentia motus ad motorem primum*, und, wie natürlich, so mußten sich sehr bald Zweifel gegen die Richtigkeit desselben regen, Zweifel, welche auf nichts Geringeres giengen, denn daß die Vorstellung der Gottheit als *motoris primi* ihrem Wesen widerspreche. Indessen konnte dieß ohne Kritik der Vernunft auch nicht zu völliger Befriedigung erwiesen werden. Endlose Streitigkeiten waren also unausbleiblich. Der un-

glückliche Vanini ward vielleicht zum Theil ein Opfer dieser Verwirrung der Vernunft. Er verwarf den *primus motor*, weil er in die Zeit gehöre, und Gott von aller Zeit unabhängig, in ihm kein Vor und kein Nach sey. Er beleidigte dadurch den größten Theil seiner philosophirenden Zeitgenossen, und obschon er das kosmologische Argument selbst wieder aufstellte, indem er von den *entibus temporariis* (den Wesen in der Zeit) auf ein *ens aeternum* (das unbedingte zeitlose Urwesen) schloß; so konnte er dadurch doch nicht verhindern, daß man ihn nicht, wegen der Längnung des *primi motoris*, mit dem Verdachte des Atheismus brandmarkte. *)

Kant hat in wenigen Worten Alles über diesen Punkt gesagt; **) „Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beylege, mithin ihn durch die Kategorie der Causalityt denke, so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Obejcts überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich, als Bedingung der Möglichkeit jener Relation, zukommt: denn ist die bewegende Kraft, die ich ihm beylege, eine abstoßende, so kommt ihm ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm selbst, überdem Erfüllung desselben durch die abstoßenden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung, daß

*) *Vanini Amphitheatrum aeternae providentiae*, in den ersten Kapiteln.

**) Kant Kritik der Urtheilskraft, S. 473.

der Grund der Abstoßung der letztern in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst, und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt. — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den ersten Beweger, mithin durch die Kategorie der Causalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie,) denke, so muß ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig, als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmahl als in der Zeit und mit andern zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten; folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Beweger,) für sich nicht im mindesten, sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, was den Grund der Bewegungen in der Welt enthält, und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, gehöriges an die Hand giebt, läßt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist: weil ich mit Prädikaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daseyn von Etwas, was den Grund der letztern enthalten muß, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädicate ausstößt, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Causalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines

ersten Bewegers bestimme, erkenne ich, was Gott sey, nicht im mindesten.“

Ich füge nur noch, um Mißverständnissen vorzubeugen, die Erklärung hinzu: dafs, wenn ich in der achten Betrachtung denen aus den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens hergeleiteten Beweisen subiective Kraft zueigne, ich dieß nicht meyne, als ob sie solche für sich dergestalt hätten, dafs durch sie allein, Religion möglich wäre, sondern nur andeuten will, dafs die Voraussetzung des allervollkommensten und nothwendigen Wesens, durch die theoretische Vernunft, eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit des religiösen Glaubens der moralischen Vernunft ist. Vielleicht hat mich von dieser Seite der bereits angeführte Götting. Rec. nicht ohne meine eigne Schuld etwas mißverstanden.

III.

Einige Bemerkungen zu der vier und zwanzigsten Betrachtung über den Anthropomorphismus in der Bestimmung des Begriffs der Gottheit.

Wer durch Zueignung der vollkommensten theoretischen und praktischen Vernunft, und des vollkommensten Verstandes, das Wesen

der] Gottheit an sich zu bestimmen glaubt, muß nothwendig in dem Streite mit dem Spinozisten unterliegen. Dieser wird ihm zeigen, daß unsre allgemeinen Begriffe, von theoretischer, praktischer Vernunft und Verstand aus unserm eignen Bewußtseyn hergenommen sind, daß wir, wie sehr wir dieselben auch läutern und idealisiren, doch nie dahin gelangen, sie von den Zügen der Endlichkeit zu befreien, welche wesentlich dazu gehören, daß Vernunft und Verstand, so wie wir sie denken können, abgeleitete Vermögen sind, welche selbst andere Kräfte, als ihre Bedingung voraussetzen, daß wir sie also der Gottheit keinesweges, als primitive und höchste Gründer aller ihrer Wirkungen zueignen dürfen, wenn wir uns nicht dem gerechten Vorwurfe aussetzen wollen, sie zu der Klasse der endlichen abhängigen Wesen herabzuwürdigen, daß wir vielmehr den Urgrund von allem, was sich nur in der Materie und dem Bewußtseyn darstellt, in der Nothwendigkeit ihrer Natur suchen müssen. Allein alle diese Gründe werden unbrauchbar, sobald der Vertheidiger der Religion sich in die engern, aber gesicherten Gränzen des moralischen Glaubens zurückzieht, und das Wesen der Gottheit nicht, wie es an sich seyn mag, darzustellen unternimmt, sondern sich begnügt, es zu bestimmen, wie der Mensch nach dem vollständigen Zwecke und Bedürfnisse seiner Vernunft es zu denken, und im Glauben anzunehmen gezwungen ist. Eingeschränkt auf diesen innerhalb des Gebiethes der Menschheit liegenden Kreis der religiösen Wahr

heiten befaßt er mit angelegentlicher Ueberzeugung die Idee eines Urwesens, in welchem der letzte Grund des moralischen Plans der Welt, und seiner künftigen vollkommenen Ausführung liegt, thut Verzicht darauf, dasselbe erkennen und begreifen zu wollen, und bestimmt es, wiefern weitere Bestimmung Bedürfnis für ihn ist, nach der Analogie der menschlichen Natur. Theoretische, und praktische Vernunft, Verstand der Gottheit, sind ihm nicht Darstellungen von den Vermögen dieses Wesens an sich, sondern symbolische Formen der Vorstellung desselben nach seinem Verhältnisse zu der Möglichkeit des moralischen Plans der Welt, und dessen vollkommener Ausführung, aber freylich symbolische Formen der Vorstellung, nicht von beliebiger zufälliger Art, sondern in der Natur des Menschen selbst gegründet, und nothwendig. Gegen diesen Vertheidiger der Religion nun reicht der Spinozist mit seinen dogmatischen Gründen gar nicht aus. Er müßte, um denselben zu widerlegen, die unveränderliche Natur des Menschen, wenigstens ihre wesentlichsten Eigenheiten, läugnen.

Kant war über diesen Punkt, nach der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, immer noch befriedigende Aufklärung schuldig. Er hat diese Schuld mit seinem Werke, der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, so abgetragen, daß Keinem, der ihn ganz gefaßt, etwas zu wünschen übrig seyn dürfte.

IV.

Einige Bemerkungen zur fünf und zwanzigsten Betrachtung: über die Eigenschaften Gottes.

Vielleicht hat in der ganzen natürlichen Theologie kein Punkt den Philosophen so unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten verursacht, als die Zusammenreimung der göttlichen Allwissenheit mit der menschlichen Freyheit. Viele hielten sie so ganz für unmöglich, daß sie entweder die Allwissenheit Gottes, oder die menschliche Freyheit selbst leugneten, je nachdem diesem die eine, jenem die andre, eher aufgeopfert werden zu können schien. Crusius hat unter allen mir bekannten Schriftstellern am tiefsinnigsten darüber gehandelt. Er zeigt 1) denen ihre Blöße, welche die ganze Schwierigkeit gehoben zu haben glauben, wenn sie die Freyheit gewissermaassen von bestimmenden Gründen abhängig vorstellen, und Gott vermittelt dieser die freyen Handlungen erkennen lassen. Er dringt hier, nach seiner gewohnten Strenge, auf den genauesten Begriff der Freyheit, und macht einleuchtend, daß, da der Göttliche Verstand nicht durch Schlüsse erkenne, man schlechterdings nichts begreiflich mache, indem man Gott die freyen Handlungen vermittelt ihrer Gründe vorhersehen läßt. 2) beweist er, wie wenig die Behauptung derer aushilft, welche Gott das Vorherwissen der freyen

Handlungen absprechen, (weil es überhaupt unmöglich sey, und das Unmögliche als keine Vollkommenheit Gottes angenommen werden könne;) und sie ihn nur dann erst erkennen lassen, wenn sie geschehen. Nämlich er zeigt, dafs auch hierbey Unbegreiflichkeit Statt findet, indem eben so wenig einzusehen; wie Gott eine freye Handlung erkenne, wenn sie geschieht, als, wie er es im voraus thue. Erkenntniß durch Empfindung fällt bey Gott eben so weg, als Erkenntniß durch Schlüsse. Ueberhaupt thut er dar, dafs die Gewissheit nicht ausschliesslich nur von der Nothwendigkeit des Erfolgs eines Dinges abhängt, und dafs sich auch für Dinge, die nicht nothwendig bestimmt sind, eine Gewissheit der Einsicht sehr wohl gedenken lasse. „Hiermit will ich, sagt er §. 272. so viel gesagt haben, dafs man sich ohne einen Hochmuth nicht zutrauen dürfe, die Art und Weise auszumachen, wodurch der göttliche Verstand etwas mit Gewissheit erkennt, oder vorzugeben, dafs ohne die Nothwendigkeit der Sache, welche aus ihren determinirenden Gründen erwächst, in dem göttlichen Verstande keine Gewissheit möglich sey.“ Sein ganzes Resultat über die Sache ist: „Da die göttliche Erkenntniß weder zu noch abnehmen kann, und auch deswegen weder der Empfindung, noch der Schlüsse fähig ist; gleichwohl aber sich auf alles Mögliche erstrecken soll: So muß ihr auch die Vorhersehung der freyen Thaten zugestanden werden, weil dieselben mit unter die möglichen Dinge gehören, und weil man sonst dem unend-

lichen Wesen eine mögliche Vollkommenheit absprechen würde, wodurch die höchstmögliche Vollkommenheit, und also auch die Unendlichkeit geläugnet würde. Daran ist nichts gelegen, ob wir die innere Art und Weise, wie es damit zugeht, verstehen, oder nicht. Man kann vielmehr umgekehrt sagen, daß diejenige Art der Erkenntnis, welche wir deutlich begreifen, diejenige nicht seyn könne, welche in dem göttlichen Verstande wirklich vorhanden ist, weil uns die innere Beschaffenheit des göttlichen Wesens wenigstens itzo, da wir nur eine symbolische Erkenntnis von ihm aus seinen Werken haben, nothwendig unbegreiflich seyn muß.“ „Ich bin überzeugt, daß der dogmatische Theist nicht feiner zu Werke gehen kann, als es hier von Crusius geschieht. Nach der Theorie des Glaubens an Gott, welche der Inhalt dieses Buches ist, ergiebt sich die Auflösung der Schwierigkeit, wiefern sie vernünftiger Weise gefordert werden kann, überaus leicht. Nämlich die moralische Freyheit ist ein unläugbarer Gegenstand des menschlichen Bewusstseyns und Glaubens, und es darf in Gott nichts angenommen werden, wodurch die Möglichkeit der Freyheit aufgehoben würde; (denn damit würde der Glaube an Gott selbst untergraben.) Mithin darf man auch Gott an sich, kein Vorherwissen der freyen Handlungen, in der Bedeutung eines Vorherwissens nach der Weise des menschlichen Erkenntnisvermögens, wirklich zueignen. Ganz etwas anders aber ist es, wenn es eine bloße symbolische Darstellung des in der Gott-

heit liegenden zureichenden Grundes für die vollkommene Ausführung des moralischen Planes der Welt gilt. Da unternimmt man nicht die Erklärung des Wie, sondern begnügt sich, indem man auf dieselbe Verzicht thut, an einem analogen Bilde für das Bedürfnis einer lebhaftern, wirksamern Vorstellung. Die Allwissenheit in Beziehung auf die freyen Handlungen ist also, wie überhaupt die Allwissenheit, ein symbolisches Prädicat zur Bezeichnung von etwas unendlich Höhern, uns Unerkennbaren und Unbegreiflichen. Wenn also der moralische „Mensch sagt: „Gott hat alle meine freyen Handlungen vorhergewußt, und nach diesem Wissen derselben den Plan der Welt und meiner Geschichte so eingerichtet, daß im Ganzen meines Daseyns die genaueste proportionirteste Uebereinstimmung meiner Glückseligkeit mit meinem moralischen Werthe Statt finden wird;“ so hat dieß keinen andern Sinn, als diesen: „Gott enthält den zureichenden Grund der künftigen unausbleiblichen strengen Angemessenheit meines Schicksals zu meinem frey erworbenen Werthe, und da ich dringendes Bedürfnis habe, mir eine darstellende Idee der Art und Weise, wie dieß möglich sey, zu bilden, mir aber überhaupt Endzweck und Zweckmäßigkeit nur durch bestimmende Vorstellungen und Erkenntnisse begreiflich ist, so denke ich mir jenen zureichenden Grund unter der Form eines vollkommenen Vorherwissens.“ Der moralische Mensch hält bey dieser Aussage die Ueberzeugung fest, deren er

schlechterdings nicht entbehren kann, erkennt die Unbegreiflichkeit der Sache, nach ihrer Art und Weise, an, bedient sich aber zur lebhaftern, immergegenwärtigen und wirksamen Vorstellung der für ihn nothwendigen Wahrheit einer symbolischen Einkleidung, hergenommen aus der Natur und Form seines eigenen Erkenntnißvermögens. Ich habe die Allgegenwart zu den metaphysischen negativen Eigenschaften gerechnet. Allein man pflegt sie auch positiv zu nehmen, und denkt sich dann darunter einen Grund der Möglichkeit des uneingeschränkten göttlichen Erkenntnisses der wirklichen Welt, und des allgemeinen göttlichen Einflusses auf dieselbe. Diese Vorstellung, welche dem gemeinen Menschenverstande so ganz eigen, und in der That auch natürlich ist, kann nicht anders denn als symbolisch angenommen werden. So wie die Gottheit dem Wesen nach mit der Form unsrer Sinnlichkeit nichts zu thun hat, also an sich, nicht in dem Raume und nach irgend einem räumlichen Verhältnisse gedacht werden darf; so sind auch die Begriffe des Gegenwärtig seyn, der Gegenwart, der Allgegenwart, auf sie in der That nicht anwendbar. Nichts desto weniger aber sind sie als symbolische Darstellungen für das Bedürfnis des Menschen untadelhaft, und es verhält sich mit ihnen, und ihrem Gebrauche, wie mit den Ideen des Wissens, und der Allwissenheit.

V.

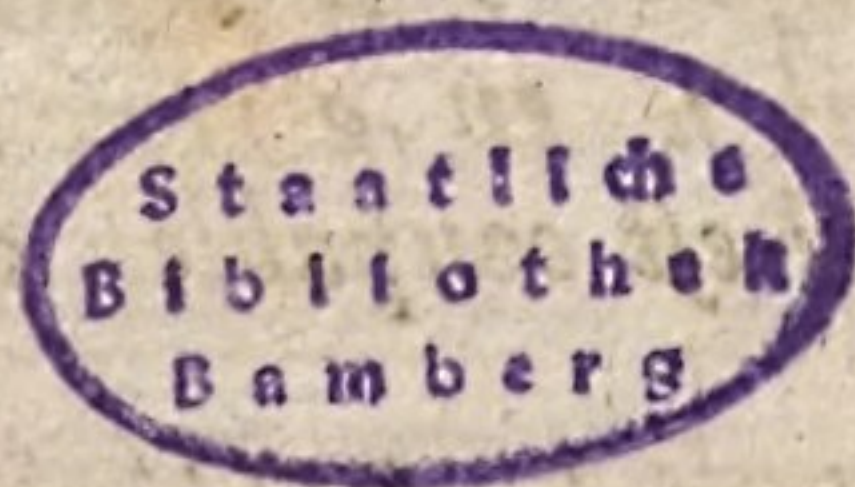
Einige Stellen aus dem im ersten Theile bereits angezogenen Buche: *l'ami de la nature*.

Ich versprach im ersten Theile, noch einige für die Moralthologie sehr passende Stellen aus dem *ami de la nature*, des Herrn Girard anzuführen, und setze, um nichts schuldig zu bleiben, und zugleich eine Probe der französischen Schreibart dieses interessanten Werkchens zu geben, den Schluß davon im Original her: (S. 104.) Nachdem der Verfasser in einer hinreißenden Schilderung gezeigt hat, wie bey allem gesetzlos scheinenden Wechsel von Auftritten in der moralischen und physischen Welt dennoch unwandelbare Regeln der Sittlichkeit und Natur Statt finden, und wie die Natur schon unwiderstehliche Ahndungen eines Gottes und Regierers der Welt in den Herzen der Menschen erwecken muß, so wendet er sich an die Vernunft: *Raison, viens seconder la nature; viens confirmer ses présages dans les coeurs vertueux: grave ses loix dans nos ames; ce sont les loix de la justice éternelle, que rien ne peut changer: annonce a l'homme, qu'il est digne de récompense, s'il a fait aux hommes plus de bien qu'il n'en a reçu d'eux ou de la nature, mais qu'il est coupable, s'il en a moins fait.*

Eclaire, soutiens le foible mortel dans sa carrière; conduis - le, par les voies de la justice et de la bienfaisance, au grand but de la création, qui est la perfection des êtres et leur felici-

té; montre - lui, sur son passage, les merveilles de la nature, les bien-faits du Créateur, dis-lui:

„Etre d' un jour, qui, frémis de ta petitesse,
„et du néant, dont tu es à peine sorti; vois
„maintenant la terre, qui te porte et te nourrit,
„le firmament, qui te couvre, le soleil, qui t'
„éclaire; contemple, à sa lumière, l'être enchanteur
„que la nature a fait pour toi; vois ce que tu as été, ce
„que tu es, et juge de ce que tu peux être, non
„par l' accroissement de ton existence, mais par
„celui de ta vertu.



Heydenreich, Karl Heinrich,

Karl Heinrich Heydenreich's Doctors und Professors der Philosophie in
Leipzig Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion

Bd.: Zweyter Band

Leipzig 1791

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.600(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760746-6
VD18 90598032